

Descartes in der Auffassung durch die Historiker der Philosophie

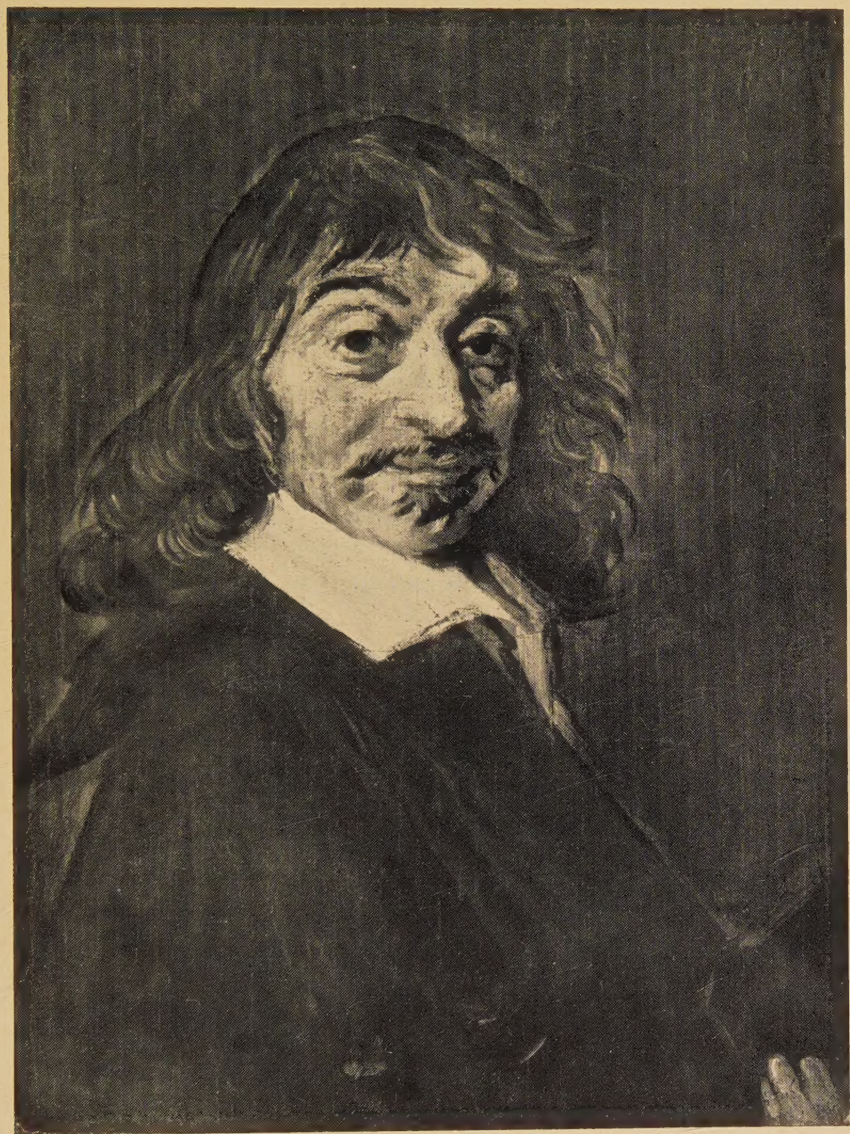
Zur Geschichte der neuzeitlichen Philosophiegeschichte

DISSERTATION

zur Erlangung der Würde eines Doktors der Philosophie
der Philosophisch-Historischen Fakultät
der Universität Basel

vorgelegt von
MORITZ HAGMANN
von Däniken (Solothurn)

VERLAG P. G. KELLER — WINTERTHUR 1955





Digitized by the Internet Archive
in 2026

Descartes in der Auffassung durch die Historiker der Philosophie

Zur Geschichte der neuzeitlichen Philosophiegeschichte

DISSERTATION

zur Erlangung der Würde eines Doktors der Philosophie
der Philosophisch-Historischen Fakultät
der Universität Basel

vorgelegt von

MORITZ HAGMANN
von Däniken (Solothurn)

Genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät auf Antrag der Herren
Prof. Dr. K. Jaspers und Prof. Dr. Hch. Barth.

Basel, den 28. Januar 1954.

Der Dekan: Prof. Dr. Theodor Brogle.

Erscheint unter gleichem Titel und Verlag im Buchhandel

MEINEN ELTERN
MEINEN FREUNDEN



DISPOSITION

	Seite
Einleitung	4
I <i>Die philosophische Leistung Descartes' in der Geschichte der Philosophie</i>	4
a) Das dualistische Weltbild	7
b) Die Methode	11
II <i>Descartes als Philosoph des Barock</i>	17
I. Teil: Das Descartes-Bild des 18. Jahrhunderts	26
I <i>Philosophiegeschichtlicher Aspekt</i>	26
a) Die Wandlung in der englischen Philosophie	30
b) Deren Auswirkungen für die französische Aufklärung	34
c) Die Wendung in der deutschen Philosophie	38
II <i>Das Descartes-Bild in der Philosophiehistorie dieses Zeitraumes</i>	45
a) Descartes und die Entstehung der Geschichtsschreibung der Philosophie im 18. Jahrhundert aus den polyhistorischen Anfängen des 17. Jahrhunderts	45
b) Descartes in der deutschen Philosophiehistorie vor Kant	57
c) Kants theoretischer Beitrag für die Geschichtsschreibung der Philosophie und die Descartes-Auffassung in den davon befruchteten Philosophiegeschichten	66
II. Teil: Descartes in der Sicht des deutschen Idealismus und in der Auffassung durch die zeitgenössischen Philosophiehistoriker	81
I <i>Das Descartes-Bild der hervorragenden Denker des deutschen Idealismus</i>	81
a) Das „cogito ergo sum“ in der Beurteilung Kants	81
b) Der Bewusstseinsansatz in Fichtes Ich-Philosophie	91
c) Descartes im Urteile Schellings	96
d) Die historische Stellung Descartes' in Hegels Philosophiegeschichte	105
e) Descartes' Bedeutung im Philosophieren Schopenhauers	110

II	<i>Die Stellung Descartes' in den deutschen Philosophiegeschichten nach Hegel</i>	114
a)	Johann Eduard Erdmann	114
b)	Kuno Fischer	120
c)	Wilhelm Windelband	127
d)	Richard Falckenberg	133
e)	Harald Höffding	134
III.	Teil: Descartes' Bedeutung im Blicke zeitgenössischen Philosophierens	136
I	<i>Franz Brentano</i>	136
II	<i>Edmund Husserl</i>	142
III	<i>Sören Kierkegaard</i>	148
IV	<i>Martin Heidegger</i>	157
V	<i>Jean-Paul Sartre</i>	164
VI	<i>Karl Jaspers</i>	172
	Schlußwort	184

„... Er wird müde, mathematische Probleme aufzugeben und aufzulösen, weil er sieht, dass dabei nichts herauskommt; er wendet sich gegen die Natur, und gibt sich im Einzelnen viele Mühe; doch mochte ihm als Naturforscher manches entgegenstehen. Er scheint nicht ruhig und liebevoll an den Gegenständen zu verweilen, um ihnen etwas abzugewinnen; er greift sie als auflösbare Probleme mit einiger Hast an und kommt meistens von der Seite des kompliziertesten Phänomens in die Sache.

Dann scheint es ihm auch an Einbildungskraft und an Erhebung zu fehlen. Er findet keine geistigen, lebendigen Symbole, um sich und andern schwer auszusprechende Erscheinungen anzunähern. Er bedient sich, um das Unfassliche, ja das Unbegreifliche zu erklären, der krudesten sinnlichen Gleichnisse. So sind seine verschiedenen Materien, seine Wirbel, seine Schrauben, Haken und Zacken niederziehend für den Geist, und wenn dergleichen Vorstellungsarten mit Beifall aufgenommen wurden, so zeigt sich daraus, dass eben das Roheste, Ungeschickteste der Menge das Gemässeste bleibt ...“

Goethe über Descartes, in den „Materialien zur Geschichte der Farbenlehre“.

VORWORT

René Descartes zum Gegenstande einer wissenschaftlichen Betrachtung zu machen bedarf keiner ausdrücklichen Rechtfertigung, denn seine für das Denken der Neuzeit, bei allen Vorbehalten doch charakteristische und darum bedeutsam gewordene philosophische Leistung, erfreut sich in unserer Gegenwart nicht bloss eines regen historischen Interesses, sondern genießt überdies die höhere Würde eines lebendigen philosophischen Befragtwerdens in grundsätzlicher Absicht. Schon ein flüchtiger Blick in Überwegs Leitfaden etwa, dessen bibliographische Angaben doch nicht nur sehr unvollständig, sondern auch veraltet sind, kann von dieser Tatsache eine Vorstellung vermitteln, dass über Descartes und die cartesische Philosophie eine nahezu unübersehbare neuere Literatur existiert, die weiterhin noch im Wachsen begriffen ist.

Das Interesse für Descartes charakterisiert aber nicht allein unsere Gegenwart. Seit den Lebzeiten des Philosophen, wo schon früh die Auseinandersetzung mit dessen Methoden und Theoremen an den Universitäten, in wissenschaftlichen Zirkeln und gelehrten Kreisen mit zum Teil unerhörter Leidenschaftlichkeit und Heftigkeit sich vollzog — Flugschriften, Verbote und Verbrennungen von Büchern, kirchliche und staatliche Interventionen zeugen davon —, finden sich kaum eine bedeutendere philosophische Richtung oder Schule, kein hervorragender Autor des neuzeitlichen Philosophierens, kaum ein Standpunkt des neuzeitlichen oder modernen Geistes überhaupt, von denen aus nicht irgend einmal das Phänomen Descartes in den Blick prüfenden Fragens und kritischen Befindens gebracht worden wäre. Eine fast lückenlose Skala möglichen Verhaltens und Beurteilens lässt sich daraus errichten, von der rückhaltlosen Zustimmung und Begeisterung angefangen über die Anerkennung und Bewunderung nur von Descartes' historischer Grösse und geschichtlicher Bedeutung bei grundsätzlicher Kritik und Skepsis gegenüber Methode und Gehalten bis zur ebenso totalen Ablehnung und sogar zum blinden Hass.

Diese Descartes-Beurteilungen und -Auffassungen durch die Philosophen und Philosophiehistoriker zu sammeln und im Zusammenhange und in der Kontinuität der geistigen Entwicklung sprechen zu lassen, haben wir als Aufgabe uns vorgenommen. Dabei stand zum vornherein fest, dass der ungeheure Stoff nicht erschöpft, sondern nur in einer Auswahl gegeben werden kann. Auszuscheiden hatten zunächst vor allem diejenigen Autoren, die nach philosophischen Gehalten und weltanschaulichen Grundlagen noch dem eigentlichen Cartesianismus zuzuzählen sind. (Das Sprechen von Car-

tesianismus als einer zusammenfassenden Bezeichnung für alle unmittelbaren philosophischen Wirkungen Descartes' in ihrer reichen Differenziertheit, ist gegründet in dem Faktum, dass seit den Kämpfen in den Niederlanden um die cartesische Philosophie, in der damals üblichen Gegenüberstellung „Scolastici — Moderni“, womit man sich die wichtigsten beiden philosophischen Richtungen und wissenschaftlichen Schulen konfrontierte, für die Letzteren die Bezeichnung „Cartesiani“ synonym wurde und man von ihnen nun sprach, als den eigentlichen Neuerern und Gegnern der traditionsgebundenen Aristoteliker oder Scholastiker. Ob tatsächlich die Intentionen Descartes' oder der Cartesianer mit denen der Vertreter der neuen Wissenschaft koinzidieren, wird zu fragen sein.

Unsere Auswahl versucht in gleicher Weise positive und negative Stimmen zu Descartes sich äussern zu lassen, sofern freilich sie als Ausdruck kritischer Besinnung gelten können. So sind auch noch solche aus dem Cartesianismus am Rande vermerkt, da es für die erste Zeit überhaupt ja schwierig ist, fein säuberlich zu trennen zwischen der Abhängigkeit von Descartes und der kritischen Stellungnahme zu ihm. Beide Haltungen lassen sich, in gewissen Grenzen zwar, sehr wohl vereinigt denken, was faktisch durch Gestalten wie Malebranche und Spinoza bestätigt wird.

Besondere Aufmerksamkeit haben wir der Frage gewidmet nach der Provenienz und Berechtigung des durch Descartes selbst, mit seinem unerhörten Anspruch, absoluter Neuanfang des Philosophierens zu sein, inaugurierten und nun schon längst populär gewordenen Ruhms, der „Vater“ oder „Begründer“ der neuzeitlichen Philosophie zu sein. Dieses Attribut ist zur stehenden Redensart geworden und pflegt bedenkenlos wiederholt zu werden, wenn auch fast allgemein die Ehre des Eröffnens des neuzeitlichen Denkens seither anderen Figuren zuerteilt worden ist.

Die Geschichte der Descartes-Auffassung durch die Philosophen und Philosophiehistoriker steht in engem Zusammenhang mit der Geschichte der Philosophiegeschichte, deren Mitberücksichtigung und Skizzierung zur Erhellung des Hauptthemas beizutragen schien, umsomehr, als im allgemeinen darüber wenig bekannt zu sein pflegt. In diesem Sinne ist der Untertitel der Arbeit zu verstehen.

Für unser gegenwärtiges Descartes-Verständnis wie für dasjenige der zu betrachtenden Persönlichkeiten schien uns ferner unerlässlich die Kenntnis der geschichtlichen und geistigen Voraussetzungen des Philosophen, auch wenn sie als solche von ihm nicht anerkannt worden sind. Die Erörterung der Frage nach Anfang und Wesen der Neuzeit und speziell der neuzeitlichen Philosophie ist gerade von unserer Gegenwart aus sehr wohl am Platze. Denn diese ist in mancher Hinsicht jener Periode am Beginne unserer Neuzeit verwandt, als Zeit des Umbruchs und der Wende. Vielleicht wird sich von hier aus einmal das Bewusstsein einer neuen eigentlichen Neuzeit begründen und damit die Revision des noch gebräuchlichen Begriffes der Neuzeit aktuell werden, nachdem man ihn durch die Abtrennung einer neuesten Zeit schon in gewisser Weise

relativiert hat, vielleicht aber wird in einer zwar modifizierten Weise unsere bisherige Neuzeit ihren Namen behalten, da sie in der Geschichte jenen Ort bezeichnet, wo sich zum ersten Mal die grundsätzliche Offenheit gegenüber jeder Neuerung Geltung zu verschaffen wusste, während vorher immer noch die Kräfte eines zwar organisch gewachsenen, aber doch statisch in sich beruhenden Kosmos' herrschend waren.

EINLEITUNG

I. Die philosophische Leistung Descartes' in der Geschichte der Philosophie

Es ist nicht möglich, dem Denk- und Entwicklungsprozesse des cartesischen Philosophierens genau und schrittweise folgend, eine allseitig abgerundete Darstellung dieses, für das neuzeitliche Philosophieren so wichtig gewordenen Systems zu entwickeln. Die Vertrautheit mit den cartesischen Gedankengängen muss vorausgesetzt werden. Sie ist auch relativ leicht zu gewinnen aus dem Umgang mit den wichtigen kurzen Hauptschriften des Philosophen, die, abgesehen von den hier natürlich primär interessierenden Gehalten, durch ihre vollendeten literarischen Form- und Stileigentümlichkeiten noch heute in Spannung zu halten vermögen.

Da wir ausschliesslich auf eine Darlegung der historischen Bedeutung von Wesen und Werk Descartes' bedacht sind, müssen wir diejenigen Momente und Gedanken aus der Ganzheit des gewollt geschlossenen Systems scheinbar willkürlich herausheben und beleuchten, die sich von der Kenntnis der folgenden Läufe der philosophiegeschichtlichen Entwicklung her als die bedeutungsvollen und fruchtbaren erwiesen haben. Notgedrungen erscheint dabei also die Philosophie Descartes' als solche unvollständig und verzerrt.

Als in diesem Zusammenhang nebensächlich müssen wir beiseite lassen die Frage, ob der Anspruch Descartes' für sein System, innerlich widerspruchsfrei und zwingend gewiss zu sein, mit Recht besteht. Denn angenommen, er liesse sich begründen aus einer kritischen Analyse heraus, so wäre damit noch nichts ausgesagt über eine mögliche Relevanz im Sinne einer gültigen Gestalt philosophischer Konzeption der ewigen Wahrheit. In Wirklichkeit ist leicht einsichtig, wie Descartes im Fortschreiten von seinen ersten Axiomen bald zu Positionen, angeblich auf dem Wege zwingender Gewissheit, geführt wird, die nicht nur als solche absurd sind, sondern auch mit den Ausgangspunkten in nicht aufhebbarer Widerstreit geraten. Dafür spricht auch die Opposition der Zeitgenossen gegen manche, aus blosser rational-logischer Konsequenz heraus diktatorisch behauptete, doch offensichtliche Absurdität; dafür spricht ferner die Weiterentwicklung

und Umgestaltung entscheidender cartesischer Positionen und Resultate durch die Nachfolger.

Die ungeheure geschichtliche Wirkung Descartes' hält an bis in unsere Tage. Aber aus ihr allein, für sich betrachtet, lässt sich, angesichts ihrer ausserordentlichen Mannigfaltigkeit, nichts ausmachen über die Wahrheitsbedeutung des so Wirkenden, er ist für diese Mannigfaltigkeit nur höchst bedingt verantwortlich zu machen.

Hinter der Klarheit des rationalen Vordergrundes der cartesischen Philosophie verbirgt sich ein ausserordentlich kompliziert verschlungenes Gewebe schwer zu durchschauender Motive aus den verschiedensten Schichten der cartesischen Existenz. Vielleicht wird daraus verständlich, dass so zahlreiche und unter einander divergierende, sich sogar diametral gegenüberstehende geistige Haltungen mit Überzeugtheit glauben, auf Descartes sich berufen zu können.

Alles dieses zumindest und noch vieles andere hätte eine kritische Frage an Descartes und den Cartesianismus zu bedenken. Ihre Mitberücksichtigung würde aber unsere Betrachtung ins Form- und Uferlose ausdehnen. Wir überlassen daher die Kritik so viel als möglich den hier an späterer Stelle zu Worte kommenden Descartes-Interpreten, indem wir glauben, dass in ihrer, natürlich immer noch unabgeschlossenen Gesamtheit, alles Wesentliche zu Tage gefördert und erhellt ist. Oder wäre es nicht möglich, dass die Descartes-Kritik, als ein lebendiges philosophisches Anliegen, genau noch so lange weitergehen wird, bis alle Rätsel dieser, trotz allem einzigartigen Erscheinung innerhalb der Philosophiegeschichte, gelöst sein werden?

In der Verkennung seiner wahren geschichtlichen Existenz und in der Fanatisierung seines methodischen Denkens behauptete Descartes, ein absoluter Neuanfang des Philosophierens zu sein. Er selber begründete damit bewusst seinen späteren Ruhm, das neuzeitliche Philosophieren inauguriert zu haben.

Uns aber zeigt sich seine spezifische philosophische Leistung weder unabhängig von den geistigen und philosophischen Strömungen seiner Vergangenheit und Gegenwart, noch überhaupt verständlich, in einem tieferen Sinne, ausser im Konnex mit den Fragen und Aufgaben, die in dieser bestimmten Situation der Geschichte das Philosophieren bewegt haben.

In Beachtung dieses Tatbestandes, wird daher nicht das berühmte „cogito ergo sum“, mit dem bekannte Lehrbücher der Philosophiegeschichte, in der Nachfolge einer bestimmten Richtung der neuzeitlichen Philosophie, für welche das „cogito“ eben von zentraler Wichtigkeit geworden ist, ihre Darstellung Descartes' einzuleiten pflegen, am Anfang unserer Darstellung stehen, sondern, was den Philosophen in unmittelbarem Kontakt mit seinen Zeitgenossen und in der Kontinuität mit Renaissance und Reformation zeigt: die metaphysische Überzeugung von einem ursprünglichen Dualismus zwischen „extensio“ und „cogitatio“. Darin liegt unsere These, dass

wir in diesem Dualismus, der inhaltlich mit der Renaissance, formal aber mit der Reformation Verwandtschaftliches aufweist, bereits eine Synthese zwischen diesen beiden die Neuzeit einleitenden Bewegungen vor uns haben.

a) *Das dualistische Weltbild*

Diese erste philosophische Hauptleistung Descartes', die Konzeption des dualistischen Weltbildes und was damit unmittelbar zusammenhängt, hat in der Geschichte eine faszinierende und bezwingende Macht ausgeübt. Die scharfe Trennung zwischen Seelischem und Räumlichem, die Bewusstseinspsychologie und die mechanistische Naturinterpretation, haben das philosophische Denken während Jahrhunderten bewegt. Kein Philosoph wohl vor Descartes hat den ungeheuren Hiatus mit ebensolcher Schärfe gesehen und mit gleicher diktatorischer Strenge festgehalten, der besteht zwischen dem Bewusstsein und all dem, was dessen Gegenstand sein kann, ohne selbst Bewusstsein zu sein. Bewusstseinspsychologie und Mechanistik, wie auch der Dualismus sind freilich in unserer Gegenwart ganz unmodern geworden.

Zuerst, mindestens bis zu dem, nicht erst in der neueren Literatur, vielbeachteten und -diskutierten enthusiastisch-mystischen Erlebnis im Kloster Neuburg an der Donau, vom 10. November 1619, das wohl überhaupt den Kulminationspunkt von Descartes' geistiger Entwicklung bezeichnet, liegt der Akzent durchaus nur auf dem einen der beiden Pole des metaphysischen Dualismus: Descartes gibt sich ganz hin dem Erleben des pantheistischen und organizistischen Weltbildes der Renaissance. Sein erstes, nach dem Bekanntwerden der Verurteilung Galileis dann unterdrücktes Hauptwerk, „Le Monde“, sollte durchaus der Darstellung und Entwicklung dieser, vor allem ausgedehnten, mechanisch funktionierenden Welt der Renaissance gewidmet sein.

Erinnern wir uns nun der beiden hauptsächlichsten Richtungen neuzeitlicher Naturwissenschaft, wie sie sich in der Renaissance begründet haben:

1. Durch Paracelsus besonders, hatte, aus einem Pantheismus betont qualitativer Art heraus, die chemisch-biologische Naturauffassung erstmals konkretere Gestalt angenommen, die in vielleicht ähnlicher Form schon in der Antike, bei Empedokles und in der Hermetik bestanden hatte. Sie beruht auf der Annahme verschiedener, qualitativ differenzierter Elemente, denen ausser der physikalischen auch seelisch-geistige Bedeutung zukommt und die vor allem zur Erklärung biologischer Phänomene herangezogen werden.

Es ist anzunehmen, dass Descartes schon in La Flèche durch die ausschliesslich ihm erlaubte Lektüre der sonst verbotenen Bücher dieser Richtung bekannt geworden ist mit der chemisch-biologischen Naturbegriffung in der für sie charakteristischen Verbindung mit Religiösem und Mystischem. In

der Descartes-Literatur ist speziell die Frage einer eventuellen späteren Beziehung zu der lutherischen Sekte der Rosenkreuzer, die dieser Naturbegriffung nahegestanden haben, verschiedentlich erwogen worden (M. Leroy, Gustave Cohen). Biographisch lässt sich manches beiziehen (Freundschaft mit Rosenkreuzern), doch mit zwingender Sicherheit nichts beweisen. Offen blieb bis jetzt die Frage, ob sich aus den zunächst unverständlichen Spekulationen, die Descartes gelegentlich über physiologische Gegenstände (Zirbeldrüse, Lebensgeister, Herztätigkeit, etc.) anstellt und die zu seinem übrigen auf Klarheit bedachten Denken in einem Spannungsverhältnis stehen, Bestimmteres ausmachen lässt. Am Zentrum jedenfalls hat die chemisch-biologische Naturauffassung keinen Anteil.

2. Auf dem Hintergrunde eines koordinativen Pantheismus war, in seinen allgemeinen Umrissen schon vom Cusaner und von Lionardo, das Ideal einer mathematisch-physikalischen Naturbegriffung klar erfasst worden. In der sogenannten italienischen Naturphilosophie (Cardano, Tollesio, Patrizzi, etc.), besonders aber bei Galilei und Kepler, hatte es sich auch mit konkretem empirischen Gehalte erfüllt. Charakteristisch für diese Richtung ist die Betonung des einen homogenen kontinuierlichen Raumes. Er ist ausgestattet mit der einmaligen besonderen Würde, Explikationsprinzip Gottes zu sein.

Diese Verbindung von Allgöttlichkeit und räumlicher Repräsentation ist auch von Descartes festgehalten, dessen mechanistisches Weltbild somit in engstem Kontakt mit der mathematisch-physikalischen Naturauffassung erscheint.

Gott, als die eigentliche Substanz der cartesischen Metaphysik, ist begriffen als die Vereinigung der beiden, zuerst als Substanzen behaupteten, nunmehr blossen Erscheinungsweisen, von „cogitatio“ und „extensio“. Der Sache nach werden diese also nun zu Attributen Gottes, eine Konsequenz, die aber erst Spinoza gezogen hat. Denn dass, wenn Descartes sowohl für Gott, wie für die beiden Pole des Dualismus, den Terminus „Substantia“ einsetzt, ihnen offenbar dessen Sinn, zu ihrer Existenz keines anderen Wesens zu bedürfen, nicht „univoce“ zukommen kann, wurde schon immer eingewendet.

Durch die Vereinigung von Ausdehnung und Denken in Gott bekommt die als Ausdehnung begriffene Welt Descartes' eine positive metaphysische Bedeutung. Dies unterscheidet seinen Dualismus von den beiden früheren hauptsächlichsten Dualismen, dem des Platonismus und dem des Christentums, die beide mit Descartes auf der einen Seite die Welt haben, das Hauptgewicht aber auf den entgegengesetzten Pol, dort das Reich der Ideen, hier das Königreich des lebendigen Gottes legen.

Es trifft nicht den wirklichen Sachverhalt, wenn Descartes als der Begründer der Mechanistik behauptet wird. Er kann höchstens als deren Stabilisator für das allgemeine Bewusstsein seiner Zeit gelten. Das Programm

einer mechanistischen Naturbegriffung hat er selbst schon fertig vorgefunden. Galilei hatte in techniknahen Erörterungen die mechanischen Prinzipien für die Erklärungen auch optischer und akustischer Phänomene als ausreichend erklärt und das Postulat aufgestellt, die ganze räumlich ausgedehnte Natur sei zu begreifen und zu interpretieren lediglich als bewegte Materie im kontinuierlichen homogenen Raum. Alles, was darüber hinaus die konkreten Sinneswahrnehmungen unserem Bewusstsein noch vermittelten, sei als bloße subjektive Zutat zu verstehen und habe keine objektive Bedeutung. Es ergab sich von da aus die Notwendigkeit einer Unterscheidung von primären (objektiven) und sekundären (subjektiven) Sinnesqualitäten, die aber mangels eindeutiger Kriterien auch im weiteren Fortgange der Mechanistik nie als endgültig und allgemein befriedigende Zustände gekommen ist.

Die mechanistische Naturauffassung erforderte in erster Linie die Freiheit der zu erfassenden Phänomene von jeder Anwesenheit und Einbeziehung psychischer oder geistiger Qualitäten. Schon Kepler hatte, dieser Forderung nachkommend, in seinen späteren Werken den Terminus „anima“ durch den rein physikalisch gemeinten der „vis“ ersetzt. Doch erst Descartes blieb das Erreichen der völligen Klarheit vorbehalten, durch ein diktatorisches restloses Ausstreichen alles Psychischen, Geistigen und sogar Biologischen, im Sinne des Lebendigen. Um auch vor den „*qualitates occultae*“ noch sicher zu sein, identifizierte er, gegen seine Vorläufer und Nachfolger, die Materie mit dem Raum. Wie weit ihm dies etwa auch schon von Campanella her, bei dem die Lehre vom „*horror vacui*“ erstmals ausdrückliche Gestalt anzunehmen scheint, nahe gelegen hat, bliebe zu untersuchen. Jedenfalls kannte er dessen Schriften und durch Mersenne war ja auch die persönliche Beziehung gegeben. Essentiell und qualitativ sind also nach Descartes die einzelnen empirischen Körper nicht verschieden voneinander, sie sind Teile der einen „*extensio*“, ihre jeweilige „*quantitas*“ lässt sich restlos mathematisch erfassen und abbilden.

Bedeutungsvoll für die weitere Geschichte wurde ferner Descartes' Einführung des *Entwicklungsgedankens* zur Erklärung des Sonnensystems. Vor ihm hatte ihn schon Leonardo auf dem Gebiete der Geologie verwendet und Nikolaus Steno hatte versucht, die Evolutionsthese mit dem christlichen Schöpfungsgedanken in Übereinstimmung zu bringen, indem er die biblischen Schöpfungstage umdeutete zu Epochen der Erdgeschichte.

Besonders für die mechanistische Biologie, die sich als Programm bei Descartes begründete, bedeutete der Entwicklungsgedanke ein wichtiger Schritt zu ihrer Realisierung. Denn er erklärte die faktischen Differenzen zwischen den Arten und Formen, als allmählich entstanden, als die Summe von sehr vielen kleinen sich gleichbleibenden Abweichungen.

Georg Ernst Stahl, der Schöpfer der „Phlogiston“-Chemie, begründete im 17. Jahrhundert dann eine dritte Richtung neuzeitlicher Naturbegriffung neben der chemisch-biologischen und der physikalisch-mechanistischen.

Durch seine Behauptung einer spezifischen „vis vitalis“ für alle Lebewesen und Lebensvorgänge bildet er den Gegenschlag gegen das Programm der mechanistischen Biologie, die dann überhaupt im Zeitalter Goethes ganz unmodern wird zugunsten des Vitalismus und der paracelsischen Linie. Es lehrt ein Ineinander von Psychischem und Physischem, eine Art Panpsychismus.

Durch den berühmt gewordenen Artikel in Wagners Handwörterbuch der Physiologie (1842) von Hermann Lotze, wurde dann der mechanistische Gegenschlag wiederum eingeleitet, schon vorher hatte C. G. Carus den Terminus Lebensseele durch Lebenskraft ersetzt. Durch Charles Darwins geniale Idee von der natürlichen Selektion schien dann auch endlich die Zielstrebigkeit in der Natur, die den Mechanisten von jeher die grösste Schwierigkeit bereitet hatte, als eine bloss scheinbare entlarvt.

Es folgten aber die aufsehenerregenden Entdeckungen der Mutation durch De Vries und die einer neuen, mechanistisch nicht erklärbaren Teleologie durch Driesch, beim Experimentieren mit befruchteten Seeigeleiern. So scheint heute die mechanistische Biologie endgültig überwunden zu sein.

Wie Descartes auf konstruktiv-imperatorischem Wege die Klarheit der Begriffe der Materie und der räumlich ausgedehnten Welt erreicht, freilich auf Kosten einer ungeheuren substanziellen Entleerung, so bringt er Prägnanz in den seit alters her fransigen Begriff der Seele.

Durch die Inanspruchnahme substanziellen Charakters für „extensio“ und „cogitatio“, war zum vornherein ihre völlige Heterogenität statuiert. Positive Gründe für eine solche absolute Trennung bestanden nicht allein von der Seite der „extensio“ her, sondern auch von der der „cogitatio“. In Descartes' religiösem Bewusstsein lebte, unbeschadet des katholischen Glaubens, ein starker reformatorischer Impuls, dem daran gelegen war, das Seelische rein zu erhalten und zu bewahren vor der „Beschränkung“ mit der räumlich-irdischen Welt: von daher die Ausgrenzung alles Räumlichen und Materiellen aus dem Begriffe der Seele (das „die Seele allein mit Gott“ der Reformatoren). Reformatorisch ist an der cartesischen Metaphysik ferner die Form des Dualismus. Dass für dessen beide Pole der Begriff der „Substantia“ eingeführt wird, zeigt die Anwesenheit auch noch des mittelalterlichen scholastischen Elementes.

Neben den religiösen bestanden aber für Descartes auch ethische Motive für die Eliminierung des Seelenbegriffes. Wie oft hervorgehoben worden ist, nährt sich seine Ethik sehr stark aus den Quellen der antiken Stoa, die im zeitgenössischen Frankreich des 17. Jahrhunderts, am greifbarsten bei Montaigne, sich grosser Popularität erfreute. So wurde für ihn, hier wieder im Gegensatz zur Reformation, die Seele in erster Linie der Bereich der Freiheit und dieser konnte als solcher nur erhalten bleiben, wenn sie ausserhalb der Kette zwingender Kausalität blieb, die alles Geschehen in der „extensio“ bestimmt und beherrscht. So kann der extreme Dualismus auch erscheinen als ein Versuch zur Rettung einer spezifischen Seele und

ihrer Freiheit vor der alles überflutenden Gewalt kausaler Naturgesetzlichkeit. Dies wird ein brennendes Anliegen auch für einen Grossteil der folgenden Philosophie und Psychologie bis in die Gegenwart, bisweilen verbindet sich damit die Erinnerung an Descartes unter Berufung auf seinen angeblichen Freiheitsenthusiasmus.

b) Die Methode

Vollkommen unabtrennbar von Descartes' Philosophieren ist seine methodische Interessiertheit. Die Begründung der Methode bedeutet von Anfang an sein philosophisches Hauptanliegen. Alle seine konkreten Positionen und Theoreme, die wir z.T. nun schon betrachtet haben, wollen durch die Methode hervorgebracht und ein- für allemal in ihr gegründet sein.

Mit- und Nachwelt haben darin das faszinierend Neue gesehen, dass Descartes es unternommen hat, die Methode zum Hauptthema und Fundament seiner ganzen Philosophie zu machen. Er ist jedoch darin keineswegs der erste, für den ein neues Methodenbewusstsein zentral wurde. Es dokumentiert sich schon in der „Ars Magna“ des Raimundus Lullus, die eine „ars investigandi, inveniendi et demonstrandi“ sein will, dem Denken also einen Leitfaden verspricht, an Hand dessen es nicht nur durch das ihm schon bekannte Wissen sicher hindurchfinden könne, was ja auch die scholastische Methode zu leisten vermochte, sondern darüber hinaus zu neuen Erkenntnissen und Entdeckungen fortzuschreiten imstande sei. Das Prinzip dieser lullischen Kunst freilich war höchst einfach, es beruhte auf rein mechanischer Begriffskombination, doch wurden gewaltige Hoffnungen auf sie gesetzt und noch ein so bedeutender Geist wie Bruno würdigte sie eines ernstesten Studiums. Die Ablehnung der beginnenden Neuzeit gegen die Scholastik galt eben keineswegs der Methode als solcher, sondern bloss ihrer hier spezifischen Form des Syllogismus, der einzig dazu fähig sei, schon bekannte Vernunftwahrheiten geordnet vorzutragen, aber nicht imstande, neue, bisher nicht bekannte Wahrheiten zu erschliessen und der daher für die eigentliche Erkenntnis belang- und wertlos sei. (Descartes, *Regulae*, X.)

Descartes verspricht von seiner Methode die Eroberung und Erschliessung grenzenloser Möglichkeiten. Dem technischen Utopismus seines Zeitalters folgend, erwartet er von ihr auch ausserordentliche, das ganze menschliche Leben zu grösserer Bequemlichkeit und längerer Dauer umgestaltende, technische und praktische Erfindungen. Eine konkrete Verwirklichung davon hat er nirgends gegeben und sie ist in dem erhofften Umfange auch bis heute ausgeblieben.

Das entscheidend Neue an der cartesischen Methode, was sie zugleich von der syllogistischen und von der lullischen unterscheidet, ist ihr Anspruch,

in ihren Ergebnissen unzweifelbar gewiss und für jeden andern Menschen zwingend evident zu sein.

Die Erfahrung absoluter Gewissheit hatte Descartes zuerst in der Mathematik gemacht. Er vergleicht auch noch später wiederholt die philosophische Evidenz mit der mathematischen Gewissheit. Ohne Zweifel wurde ihm die mathematische Methode vorbildlich für die philosophische. Descartes ist nämlich geboren als ein mathematisches Genie. Schon in La Flèche ist er aufgefallen vor allem durch seine ganz aussergewöhnliche mathematische Begabung. Seine glänzenden, dauernd unverlierbaren mathematischen Entdeckungen, durch die er in der Geschichte der Mathematik einen unersetzlichen Rang behauptet, liegen sämtlich in dieser frühesten Phase seiner geistigen Produktivität. Man könnte von hier aus den Eindruck bekommen, in Descartes wesentlich einen Mathematiker und Naturwissenschaftler vor sich zu haben, wenn man bei genauerem Zusehen nicht alsobald erkennen müsste, dass sein tiefes unerschütterliches Streben nach Gewissheit und Klarheit, selbst auf Kosten inhaltlicher Fülle, weit eine nur mathematische Interessiertheit übersteigt, dass also das Prinzipielle schon hier ein philosophisches Anliegen ist.

In einer Stimmung der Unsicherheit, unwillig über den ständigen Wechsel der menschlichen Meinungen und Überzeugungen, erbittert durch die Erfahrung der Relativität jeder, mit dem Wahrheitsanspruch auftretenden Philosophie, hat Descartes die berühmte Schule von La Flèche verlassen, nun vorsätzlich auf ein weiteres Bücherstudium verzichtend, denn für die wahre Erkenntnis sei dieses eher von Nachteil, erklärt er später. Er will sich nun ganz allein seiner kritischen Vernunft anvertrauen und alles frühere Wissen über Bord werfen oder zumindest in Frage stellen. Wohl einmalig in der Philosophiegeschichte ist sein Stolz und sein Pathos des Neuen und sein gänzliches Ausschlagen jedes traditionellen Denkens.

Seine methodische Denkerfahrung hat sich nun Descartes zuerst im mathematischen Denken erworben. Auf dem Wege zur Überwindung der Anschauung war ihm der ungeheure Erfolg der Erfindung der analytischen Geometrie zuteil geworden. Er glaubt, darin ein alle Anschauung Überwindendes erreicht zu haben. Bis heute ist zwar die Diskussion nicht abgeschlossen, welches der anschauliche Leitfaden der Mathematik sei und ob sie überhaupt eines solchen bedürfe. Descartes hat dies verneint.

Durch das Ganze der philosophischen Methode schimmert nun immer noch das Bild der mathematischen hindurch. Um zur ersten absoluten Gewissheit in der Philosophie, zur Intuition, zu gelangen, wird verlangt das Absehen von allem Wahrnehmbaren und Vorstellbaren, denn das Wesen dieser Intuition ist Klarheit und Deutlichkeit und diese Wahrheitskriterien des cartesischen Denkens können nur den im Denken rein erfassten Prinzipien zukommen. Den wesentlichsten Unterschied zwischen der mathematischen und der philosophischen Erkenntnis sieht Descartes einzig darin, dass die Prinzipien der mathematischen Sätze von jedermann mit Leichtigkeit eingesehen werden könnten, weil sie mit der sinnlichen Anschauung

übereinstimmen, schwieriger sei dann schon, die richtigen Konsequenzen aus ihnen abzuleiten, dass aber bei den metaphysischen Gegenständen nichts so grosse Mühe bereite, wie das klare und distinkte Erfassen der ersten Begriffe.

Die philosophische Methode besteht nun wesentlich aus zwei verschiedenen Etappen des Vorgehens. Die erste hat zur Aufgabe das Freilegen der intuitiven Gewissheit, dann werden in der zweiten durch Deduktion aus ihr alle übrigen Wahrheiten abgeleitet. Die Deduktion ist eine kontinuierliche und nirgendwo unterbrochene Bewegung des intuitiv jeden Einzelschritt begleitenden Denkens. Grundgeheimnis der Methode ist, auf das Einfachste, das klar und deutlich ist, zu dringen und daraus alles andere abzuleiten; die ganze Philosophie entwickelt sich dann aus der ersten Gewissheit in einer Kette von Deduktionen, in der es ebenfalls nichts gibt oder geben kann, das nicht klar und deutlich wäre.

Lange Zeit herrschte die Auffassung, die von Descartes entworfene und praktizierte Methode sei identisch mit der zuerst von Galilei klar erfassten und mit grossen Erfolgen angewandten Methode der modernen empirischen Naturwissenschaft. Gemeinsam ist beiden, dass sie nur die auf Mathematik beruhende Naturforschung als eigentliche Wissenschaft anerkennen, die Weise aber, wie sie die Mathematik zugrunde legen, ist durchaus verschieden. Es lässt sich nicht bestreiten, manche Sätze und Einsichten Descartes' scheinen durchaus im Einklang mit dem Wesen der „nova scientia“ zu sein, aber ihr Sinn ändert sich sogleich, wenn man sie vom Ganzen der cartesischen Philosophie her interpretiert. Tatsächlich war im Verlauf der Geschichte der Einfluss Descartes' auf die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft eher ein hemmender, als ein fördernder. Seine Philosophie entsprang einer ganz andern Wurzel als diese neue Wissenschaft. Nicht zuletzt dieser scheinbaren Koinzidenz verdankt Descartes seine philosophischen Erfolge. Denn seine spezifische Philosophie teilt mit der neuen Wissenschaft das Gewand des Anspruchs zweifelsfreier Wahrheit und die Verheissung grenzenloser Möglichkeiten im richtigen Anwenden der ein- für allemal entdeckten universalen Methode. Dies ist eine Erkenntnis, die sich in der zeitgenössischen Philosophie und Wissenschaft immer mehr ausbreitet (s. Jaspers).

Das Charakteristischste der cartesischen Methode ist ihr expansiver Drang zur Absolutheit in der „*Mathesis universalis*“. Ihre Idee beruht auf der unverbrüchlichen Einheit des Bewusstseins und des Wissens, einer Grundposition des cartesischen Denkens. Die *Mathesis universalis* ist gedacht als die Zusammenfassung nicht nur aller mathematischen Wissenschaften zur einen universalen Mathematik, sondern die Zusammenfassung aller denkbaren Wissenschaften, alles Wissens überhaupt, in einer, durch eine einheitliche Methode. Folgende typisch cartesische Argumentation liegt ihr zugrunde: Da die Überwindung jeglicher Anschauung das reine Denken in allem Erkennen als dasselbe zeigt, kann es auch nur eine, alles Wissen

hervorbringende und tragende Methode geben. Nicht mehr der Gegenstand methodischer Erkenntnis ist damit das Thema der Methode, sondern die Methode wird zu ihrem eigenen Gegenstand: Ein höchst problematischer Gedanke.

Die Verwandtschaft auch noch dieser *Mathesis universalis* mit der mathematischen Methode manifestiert sich in frappanter Weise in der Verständnislosigkeit Descartes' für die sog. „ungenauen“ Wissenschaften. Sein Gedanke einer alle mathematischen Disziplinen umfassenden universalen Mathematik hat sich in der Geschichte als fruchtbar erwiesen, aber eine über diese noch hinausgehende *Mathesis universalis* alles menschlichen Erkennens überhaupt, ist bis jetzt, trotz wiederholter Versuche, nicht zustande gekommen, weil sie vermutlich eine nicht lösbare Aufgabe darstellt.

Leibniz zuerst hat nach Descartes diesen Gedanken aufgenommen und zu realisieren versucht. Mit grosser Schärfe erkannte er den schwachen Punkt des „*clare et distincte*“ und versuchte ihn zu umgehen. Doch blieb auch seine „Zeichenlehre“, trotz grosser Zahl der Namen und Entwürfe, fruchtbar nur in der Mathematik. Fichtes geniale wie gewaltsame Wissenschaftslehre, die ohne Nachfolge blieb, gehört weiter in diese Reihe. In der Gegenwart schliessen Logistik und mathematische Logik direkt an die grossen, Fragment gebliebenen Versuche Leibnizens an und kommen vielleicht von all diesen Unternehmungen Descartes' Anliegen einer *Mathesis universalis* am nächsten. Ihre Aussagen aber bewegen sich in einem Reich der blossen formellen Richtigkeit und sind daher für die wirkliche konkrete Sachkenntnis ohne Folgen geblieben. Wo immer dieses Bild einer alles Wissen umspannenden „*Scientia universalis*“ auftritt, verbindet sich mit ihm der Glaube an eine letzte formale Einheit auch des Universums, deren Abbild eben diese Methode sein soll.

Statt wirklicher Forschung im Sinne der neuen Wissenschaft auf dem Wege einer ständigen Bewegung des Denkens zwischen Hypothese und Experiment, die sich gegenseitig bedingen und ihre Erkenntnisbedeutung im Ziel einer inhaltlichen Übereinstimmung erhalten, entsteht Descartes ein wesentlich bloss denkendes Ableiten der Wirklichkeit und damit vielfach ein grundloses imperatorisches Behaupten gegen alle sinnenfällige Erfahrung, auf die zwar auch öfters rekurriert wird, die aber in ihrer Erkenntnisbedeutung doch nicht ernst genommen werden kann. Descartes verachtete die Syllogistik, weil sie nichts Neues hervorbringe, sein Denken ist aber nicht weniger ein bloss konstruierendes, das für die Erkenntnis der Wirklichkeit zwar Bedeutung hat, soweit Wirkliches mathematisierbar ist, das aber in die Irre geht, und keine Erkenntnisse mehr zeitigt, wo die Analogie zur Anschauung fehlt.

Biographisch zuletzt im cartesischen Philosophieren erwuchs das logisch erste Element seiner Methode: Der Zweifel. Er bildet also nicht, wie oft gemeint wird, den Einsatz, wie ja überhaupt, sofern es im platonischen $\delta\alpha\mu\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ doch nicht auch als Komponente mitenthalten ist, das Er-

lebnis des Zweifeln für das philosophische Bewusstsein nicht primär zu sein pflegt. Verwandt ist ihm in gewisser Hinsicht der religiöse Zweifel. Während aber dieser seine Überwindung finden kann in einem Überwältigtwerden von dem Ernst und der Majestät Gottes zu neuer Glaubensgewissheit, überwindet Descartes seinen philosophischen Zweifel durch die Gewissheit des Ich (reformatorisches Element). Von diesem zuletzt gewonnenen methodischen Ursprung der Erkenntnis baut sich dann das ganze System in der umgekehrten Reihenfolge auf, als der biographische Gang es zur Entwicklung gebracht hatte.

In grundsätzlichem Gegensatz zum existentiellen Zweifel des Glaubens, wie wir ihn bei Kierkegaard und Nietzsche erfahren, will Descartes seinen Zweifel ausdrücklich als einen methodischen verstanden wissen; er bedeutet ihm der bewusste planmässige Versuch des Verstandes, zur unbezweifelbaren rationalen Gewissheit zu kommen.

Das Ergebnis dieses Unternehmens fasst er zusammen in die an einen Syllogismus erinnernde Formel: *cogito ergo sum*. Obwohl Descartes' Bemühen darauf ging, diesen logischen Grundgedankengang seines ganzen methodischen Systems zur höchsten Klarheit, zur äussersten Verständlichkeit und ebenso zur grössten Einfachheit zu bringen, hat man seither immer und immer wieder versucht, ihn zu klären, zu verstehen und neu zu interpretieren. So hat er seine Geschichte bekommen. Auf der anderen Seite verbergen sich in diesem betont und gewollt voraussetzungslosen Philosophem bereits zahlreiche historische Positionen. Die Formel findet sich an vielen Stellen vor Descartes, sie enthält Anklänge an sophistisches, skeptisches und christliches Denken. Im Unterschiede etwa zur augustinischen Fassung ist sie in dieser cartesischen Erneuerung ablösbar geworden von der tiefen religiösen Bedeutung zu einem leeren Sich-seiner-selbst-gewissen des Denkens. Es bedeutet die Gewissheit des Denkens in seiner reinen Form, als sich auf sich selbst beziehend (Reflexivität). Das „*cogito ergo sum*“ ist zwar unbezweifelbar, aber darin von einer grenzenlosen Unbestimmtheit. Man versuche bloss seine drei Elemente zu bestimmen: Denken, Ich und Sein dieses Ich. Das Sein, das Descartes offenbar meint mit dem „*sum*“ ist kein anderes, als das Sein des *cogito*, das Ich selber ist ihm im eigentlichen Sinne überhaupt nicht zur philosophischen Frage geworden. Dies lässt sich konkret belegen.

In der zweiten Meditation führt Descartes an zwei Stellen aus, was er unter seinem Ich versteht (Originalausgabe, p. 21 et p. 23):

1. *Sum igitur praecise tantum res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio.*
2. *Sed quid igitur sum? Res cogitans: Quid est hoc? nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, nolens, volens, imaginans quoque et sentiens.*

Beide Stellen behaupten die Identität von Denken und Bewusstsein. Die verschiedenen Bewusstseinstätigkeiten, die das zweite Zitat katalogisiert, sind also wohl als verschiedene Modi des Denkens oder Bewusstseins zu verstehen. Wenn mithin das Denken genau so weit reicht wie das Bewusst-

sein, so muss allen dessen Modi auch die Gewissheit des Denkens zukommen. Zwar besteht freilich unter den verschiedenen Modi des Bewusstseins wohl eine gewisse Rangordnung, insofern nämlich Empfindung, Einbildung und Wille der Möglichkeit des Irrtums ausgesetzt sind, während das klare und deutliche Denken niemals irren kann. Doch folgt auf der andern Seite aus der Identifikation von Denken und Bewusstsein und dessen verschiedenen Betätigungsweisen doch notwendig auch die identische Übertragung der Gewissheit auf diese. Sie müssen also ebenso sicher wahr sein, wie dass ich bin. Entweder, so kann man alternieren, kommt die Gewissheit nur dem ersten grundlegenden Gedanken zu und hat dann folglich alle inhaltliche Fülle verloren, oder sie kommt der ganzen Mannigfaltigkeit der auf- und abwogenden Bewusstseinsinhalte zu und wird dann aber sehr ungewiss.

Es wurde für Descartes und für die ganze Philosophie, die sich seinen Bewusstseinsersatz zu eigen gemacht hat, zum schweren Problem, wie von dem leeren Punktsein des sich seiner selbst gewissen Denkens oder von den, in die Subjektivität des ichhaften Bewusstseins eingeschlossenen, hinsichtlich ihrer Wahrheitsbedeutung höchst verschiedenartigen Wissens- und Meinensinhalten zu einer Erkenntnis des Wirklichen zu gelangen sei. Zwei Gefahren begleiten von jetzt an ständig die Philosophie in ihrem Entwicklungsgange: 1. Das Absinken zu einer das Bewusstsein zergliedernden Psychologie; 2. Das Sichverlieren in aussichtslosen erkenntnistheoretischen Bemühungen und Konstruktionen. Denn, ist der Zusammenhang zwischen dem reinen ichhaften Denken und allem, was nicht Verstand ist, gewaltsam zerstört und abgebrochen, so ist nicht einzusehen, wie aus einem Sein nur im reinen Denken des Verstandes, zur Wirklichkeit zu kommen sei.

Descartes seinerseits glaubt dieser Schwierigkeit Herr zu werden auf dem Umweg über den philosophischen Gottesbegriff. Der hier eingesetzten Theologie kommt also die Bedeutung zu, den Ursprung der Erkenntnis zu erhellen, insofern ist sie ein Teil des Systems, der von fundamentaler philosophischer Relevanz ist. Gott ist der Garant des Wahrheitskriteriums, seine „*veracitas*“, die unabtrennbar von seinem Wesen ist, bürgt dafür, dass ich mich in meinem Denken der „*cognitio clara et distincta*“ als der einzigen Wahrheitsinstanz risikolos anvertrauen darf.

Die Beweise für das Dasein Gottes, die Descartes hier in Erneuerung des „*via eminentiae*“-Denkens des Mittelalters ausführlich entwickelt, sind vielleicht vom Interessantesten seiner ganzen Philosophie. Ihre Stichhaltigkeit ist dann allerdings von Kant bestritten worden, während später Hegel wiederum die kantische Argumentation als nicht stringend abwies.

Für den weiteren Gang aber der philosophischen Erkenntnis kann der Gottesgedanke ruhig aus dem Spiel bleiben, wie schon Pascal, der hier ganz anders dachte, richtig bemerkt und kritisiert hat: „*Je ne puis pardonner à Descartes; il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu . . .*“ (*Pensées*, II, 165).

Der Erkenntnisvorgang gliedert sich nach Descartes in einen aktiven und einen passiven Teil: Gott bewirkt in meinem Verstande die Ideen der mathematischen Gegenstände, dies ist die aktive Seite. Die passive ist das subjektive Ergreifen dieser Ideen im Denken (*intellectio*). Zwar sind mir die Gegenstände der Mathematik und der Körperwelt ausserdem auch noch in der Anschauung (*imaginatio*) gegeben, sowohl in der inneren, wie in der äusseren, und es könnte den Anschein haben, dass diese Gegebenheit unmittelbar durch die Gegenstände selbst in meiner Sinneswahrnehmung erzeugt würde. Doch würde eine solche direkte Wirkung der klaren und deutlichen Einsicht der realen Verschiedenheit von „*cogitatio*“ und „*extensio*“ widersprechen. Einbildung (*imaginatio*) und Wahrnehmung (*sensus*) werden zum schweren Problem. Irgendwie müssen sie doch aus einer zufälligen Verbindung und gleichsam sogar Vermischung (*permixtio*) des Geistes mit dem Körper hervorgehen. Jedenfalls kommt dann bei ihnen das Wahrheitskriterium nicht zur Geltung, sie sind also eine Art „verworrenen“ Denkens.

Damit wird Descartes zum Begründer des erkenntnistheoretischen Rationalismus, der sogleich nach seinem Gegenpol, dem Empirismus verlangt. Beide gehen vom Bewusstsein aus und insofern nun dieser Bewusstseinsersatz für den größten Teil des neuzeitlichen Philosophierens verbindlich wird, so kann in dem „*cogito ergo sum*“ doch so etwas wie ein Schlüssel auch zu diesem gesehen werden. Dies ist die zweite grosse Hauptleistung des Descartes, deren Wirkung im Gegensatz zur ersten bis in unsere Gegenwart hinein noch andauert.

II. Descartes als Philosoph des Barock

Seit den Tagen des Expressionismus und eines erneuten Aktuell-werdens der Rede von „Ausdruckskunst“ hat sich, mit der nun von den verschiedenen historischen Disziplinen her einsetzenden intensiven Barockforschung, der Begriff des Barock wesentlich gewandelt und ausgeweitet. Allgemein seit dem 18. Jahrhundert hatte man damit einen bestimmten nachklassischen Kunststil, vornehmlich der Architektur bezeichnet, nun begriff man darunter eine ganze geistesgeschichtliche Epoche, den geistigen Raum nämlich, in welchem Renaissance und Reformation mit ihren verschiedenen Weltbildern und Tendenzen sich auseinandersetzen und auf dem Boden eines wiedererstarkten universalistischen Bindungsdranges einer gewissen Synthese zustreben konnten.

Eine Analyse barocker Welt und barocken Geistes wird also vor allem drei Determinanten aufzuweisen haben, aus deren dramatischer und dynamischer Gegenstellung, zugleich aber auch Durchdringung und Aussöhnung, jene zu verstehen sind:

1. Die Renaissance mit ihrer Entdeckung der Fülle und Buntheit der diesseitigen Welt, mit der Erweckung eines allgemeinen empirisch-wissen-

schaftlichen Interesses, mit einerseits der monistischen Raummetaphysik und andererseits dem organizistisch-magischen Naturbegriff auf pantheistischem Hintergrunde und mit der Begünstigung neuer logischer und mathematischer Bestrebungen.

2. Die Reformation mit ihrem extremen Biblizismus, dem ausgesprochenen Dualismus zwischen der depravierten, diesseitigen Welt und dem fernnen, in ein absolutes Jenseits, oder in die innerste menschliche Seele verbannten Schöpfergott, aber auch mit ihrem, für die neuzeitliche Wissenschaft höchst bedeutungsvoll werdenden, letztlich im Christentum überhaupt wurzelnden unbedingten Wahrheitswillen, für den es prinzipiell unter den möglichen Objekten nun keine Dignitätsunterschiede mehr geben kann.

3. Das Streben nach einem allumfassenden, allseitig geschlossenen und einheitlich organisierten Kosmos, wie es im konstruktiven Weltbild der mittelalterlichen *Gotik* zum letzten Male Ausdruck und Gestalt gefunden hatte.

Entsprechend dieser Dreizahl wirkender Hauptfaktoren zeigt sich das Phänomen Barock als ein ausserordentlich reiches, mannigfaltiges und differenziertes, dessen historische Wirklichkeit noch lange nicht durch ein adäquat dichtes, feines und plastisches Begriffsgewebe wissenschaftlich erschlossen und durch zündende, Wesen schauende Ideen genügend erhellt ist, so dass sie als ein lückenlos leuchtendes und sprechendes Tableau jederzeit vor der inneren Anschauung reproduzierbar wäre. Zunächst rein äusserlich gesehen drängt sich das Paradox auf, dass in seiner Vielseitigkeit die Einheitlichkeit des Barock zu liegen scheint, deren Unbestimmtheit vorerst die einzige Bestimmung ist. Dennoch wollen wir nun versuchen, vorausgehend einer Berücksichtigung Descartes', doch in ständigem Hinblick auf ihn, ein paar auffallende Wesenszüge konkreter zu zeichnen.

Eine der ältesten Thesen über das Barock ist die von dem es charakterisierenden inneren Gegensatz von gesteigerter Weltfreude, Diesseitsgerichtetheit und von Weltverachtung, Jenseitssehnsucht. Sinn und Inhalt des Begriffes Barock liegen in dem Sichemporringen der Weltlust und Diesseits-tüchtigkeit gegen die schwere Last des Weltleidens und der Jenseitsbereitschaft. Typisch aber ist zuerst einmal der Gegensatz als solcher in der dramatischen Gespanntheit zwischen sich widerstrebenden Kräften und polar sich gegenüberstehenden Tendenzen, die sich trotz dieses wechselseitigen Kampfes doch auch gegenseitig bedingen.

Der reformatorische Dualismus offenbart in der überall gesuchten Verbindung der Kirchen mit weltlicher Macht, in dem Kämpferischwerden und Sichdurchsetzenwollen des Glaubens, Ansätze zur innerweltlichen Gerichtetheit, dies besonders in den katholisch gebliebenen südlichen sinnenfreudigeren Ländern.

Barocke Kunst vermittelt am treffendsten den Eindruck eines völligen In- und Nebeneinander der beiden Welten. Die von der Reformation her unter dem Zeichen der „vanitas“ stehende Sinnenwelt soll in ihrer höchsten

Steigerung und Verdichtung nun ein Abbild der göttlichen jenseitigen Welt darstellen. Die Versinnlichung, Sinnlichmachung des Übersinnlichen und Nichtsinnlichen wird zum brennenden Anliegen, dessen Lösungsversuche in der weitaus grösseren Mehrzahl zeigen, dass das Überirdische vielmehr in das Irdische herein- und heruntergezogen wird, als dass es über dieses hinauszuhoben vermöchte. Am Eindrücklichsten kann solche Verweltlichung vor Augen führen ein Vergleich der religiösen Bauwerke dieser Epoche mit denen etwa des Mittelalters, deren einzigartige Erhabenheit und metaphysischer Ernst nirgends wieder erreicht ist, trotz des Aufbietens der raffiniertesten Raumkünste und des festlichsten Prunkes. Nicht mehr als numinose, Kommunion vermittelnde Dome, entrücken barocke Kirchen dem diesseitigen Leben, sondern als irdische Residenzen und weltliche Paläste der göttlichen Majestät präsentieren sie den höchsten Zauber sinnlicher Schönheit. Der letzte Ernst eben fehlt, weil die letzte Entscheidung zwischen Diesseits und Jenseits ausbleibt.

Ein ähnliches Bild vermittelt die Betrachtung des barocken Menschen: Er sucht zwei Welten in seinem Leben miteinander zu verbinden, die sich ohne einen Schein von Unaufrichtigkeit nicht vereinigen lassen. So will er heilig und andächtig sein, ohne den Luxus entbehren zu wollen. Er sehnt sich nach Tod und jenseitiger Seligkeit und liebt gleichzeitig etwa die höfische Gesellschaftskultur und den freien, rauschenden Lebensgenuss. Politik und Frömmigkeit gehen nebeneinander her und durchdringen sich zu einer einmaligen, nie wieder erreichten Verquickung. Dicht bei der Askese findet sich der Genuss, neben der christlichen Demut weltmännischer Hochmut und egoistisches Geltungsbedürfnis.

Dabei ist das Barock die letzte grosse zentral religiös bestimmte Epoche der abendländischen Kultur bis heute geblieben. Das materiellste wie das geistigste Leben, Erziehung, Kunst, Wissenschaft, Philosophie zeigen sich gebunden an die Religion, der es, mit gewaltigen Anstrengungen allerdings, zum letzten Male annähernd gelungen ist, unter ihrer Riesenkuppel alle Mächte der Geschichte und der Natur zur Vereinigung zu zwingen. Sogar die nun erst richtig aufblühende neue Naturwissenschaft empfindet sich grösstenteils durchaus nicht im Gegensatz zur Theologie stehend, sondern, mit dem ehrlichen Willen, dieser zu dienen, tritt sie auf als Lehre einer universalen mathematischen Ordnung von tiefer religiöser Relevanz. Die enge Beziehung zwischen mathematischer Interessiertheit und Frömmigkeit ist biographisch vielfach bezeugt. Selbst an der nur mechanisch maschinenhaft verstandenen, für uns toten, entgötterten Natur, vermochte sich der barocke Gelehrte als an einem höchst wunderbar eingerichteten Werke Gottes zu erbauen.

Eine weitere These hebt die hohe Bedeutung hervor, die der Konvention, Tradition und Regel, dem festen Kanon der Formen und Motive im Barock zukommt. Barocke Form ist weitgehend Form um ihrer selbst willen. Sie hat

zur Aufgabe ferner, die ungeheuren Gegensätze und Spannungen des menschlichen Lebens und Fühlens zu überwölben und zu überbrücken. So betätigt sich in der barocken Form das mittelalterliche Streben nach universalen Einheit, das die gewaltigen Spannungen in allen Gebieten des Geistes nicht zur Entladung kommen, aber auch nicht auseinanderbrechen lässt. In diesem Willen nach Zentralisierung, Sammlung und Bindung atmet das Barock also durchaus mittelalterlich-reaktionären Geist. Gegenüber der gräzisierungden Renaissance und der germanisierenden Reformation bringt es vermehrt den Romanismus wieder zur Geltung (Latein als Sprache von Wissenschaft und Gelehrsamkeit).

Renaissance und Reformation mit ihrem Hochgefühl des Individuums, Individuum zu sein, bilden gegenüber diesem barocken universalistischen romanisch-mittelalterlichen Bindungsgeist eine Einheit, die zunächst aber unterliegen muss, um erst mit der Aufklärung dann zum Siege zu gelangen und nun erst die Neuzeit im vollsten Sinne einzuleiten.

Fast wie im Mittelalter, gilt dem Barock der einzelne Mensch nichts für sich, sondern erhält Würde und Bedeutung nur aus seiner Einordnung in den dauernden Halt gesellschaftlicher, ökonomischer oder religiöser und geistiger Verbände. Auch in Tracht und Kleidung offenbart sich der Wille des Individuums zur Steigerung über sich selbst hinaus zum Allgemeinen, Typischen.

Die katholische, als die bindendste Einheitskirche vermag sich weite durch die Reformation verlorene Gebiete zurückzuerobern.

In Wissenschaft und Gelehrsamkeit bleibt es die Sehnsucht der besten Geister des 17. Jahrhunderts, eine grosse universale Stofffülle mit der Einheitskraft der Vernunft zu durchdringen und zu ordnen.

Wie in der Hochscholastik wird die Welt des Lichts zur Idealwelt. Das Auge ist der umfassende, monumentale, der beherrschende Sinn des 17. Jahrhunderts, das in seiner grossen Malerei, in der Vorliebe für alles Theater (Entstehung der Oper), die Schau über die bloss gegebenen Eindrücke hinaus zur Kunst auszubilden wusste. Im barocken Raume aber, der sich im Gegensatz zum klar perspektivisch erfassbaren der Renaissance mit allen nur erdenkbaren Künsten in illusionäre Höhen und Weiten der Unendlichkeit zu öffnen strebt, verschwinden die einzelnen Gegenstände und Körper zugunsten eben dieses einen, allumfassenden und unendlichen Raumes. Entsprechend zur barocken Schwellung und Steigerung des Individuums über sich selbst hinaus, geben sie ihr Eigendasein auf an das höhere Allgemeine. Auch Pomp und Pathos entspringen nicht dem Selbstgefühl des Individuums, sondern sind Ausdruck der Hingabe an die Bindungsmacht des Höheren und Allgemeinen.

Der das Barock beherrschende gotische Bindetrieb ist aber durch die Renaissance hindurchgegangen, das macht, dass er sich vor allem der diesseitigen, sinnlich wahrnehmbaren Welt zuwendet. Sie legt sich nun dar, in konsequenter Folgerung aus dem schon vorsokratischen Alleinheitsgedanken als ein nach mathematisch-mechanischen Prinzipien zu erfassendes räum-

liches Kontinuum. Seine Geordnetheit einzig bleibt noch als Ausdruck göttlichen Ursprungs. Alles Leben aber ist zum toten Mechanismus erstarrt. Ein wahrer mathematischer Furor beherrscht im Gegensatz zum vorwiegend medizinisch und biologisch gerichteten 16. Jahrhundert die wissenschaftlich interessierten Individuen. Aber nicht die etwas dünne und ärmliche nackte Arithmetik, sondern die durch ihre Räumlichkeit weite, repräsentative Geometrie entspricht barocker Intention. Auch nicht Mathematik bloss als solche, sondern ihre Realisierung in der Weltbegriffung, ihre Verwendbarkeit in der jetzt aufstrebenden Technik und Praxis bedingt die grossen theoretischen Fortschritte der mathematischen Wissenschaften im barocken Zeitraum, wo unter den Naturwissenschaften die Physik, vorzüglich Mechanik und Optik klassisch werden.

Die Rede von barocker Philosophie findet sich im Anschluss an die moderne Barockrenaissance verschiedentlich in den philosophiegeschichtlichen Arbeiten der vergangenen Jahrzehnte.

Als historisches Faktum hat Barockphilosophie zu ihrer Voraussetzung ein gegenseitiges Sichdurchdringen haben von Renaissance und Reformation, damit eine Einigung von Diesseitssicherheit und Glaubensinbrunst. Das reformatorische Christentum musste sich zur Bereitschaft durchringen zur Aufgabe der Weltverteufelung lutherischer Sündenangst, wie die Renaissance die Reinigung des Weltbildes von stets wieder durchwirkenden seelisch-magischen Einzelmächten vollziehen und damit den Mut wagen musste zur restlosen und konsequenten Quantifikation aller Qualitäten im physikalischen Bereich, zur durchgreifenden lückenlosen Mathematisierung der Welt.

Barocke Philosophie charakterisiert sich demnach durch die Zweiheit eines dem Religiösen verwandten und eines zur Mathematik strebenden Faktors. Inhaltlich tendiert ihre Metaphysik auf den pantheistischen Monismus. Stehengebliebenen Dualismen kann nur noch relative Bedeutung zukommen. Von einem absoluten unveränderlichen Punkte aus versucht sie die Gesamtheit der Welt und des Lebens aufzurollen und ein geschlossenes System alles Wissens und Wissbaren zu errichten, ähnlich mittelalterlich-scholastischer Intention, auf streng methodischem Wege, auf dem jeder weitere Schritt sich als zwingend notwendig aus den früheren ergibt. Blosser ungeordnete Vielwisserei wäre zu verachten.

Die, barocke Philosophie erst eigentlich ermöglichende Durchdringung von Renaissance und Reformation hat sich hauptsächlich in Holland, der Wahlheimat Descartes' vollzogen. Dass sich mechanistische Naturbegriffung und reformatorisches Christentum, trotz zeitweilig heftiger Befehdung, innerlich recht gut vertragen und sogar ergänzen können, ist ausdrücklich wohl zuerst von Friedrich Schiller gesehen und in seinem Gedicht „Die Götter Griechenlands“ angesprochen worden, freilich mit heftiger Ablehnung dieses neuzeitlichen mechanistisch-christlichen Weltbildes zugunsten des gepriesenen heidnisch-organisistischen der Antike.

Mit Bacon zusammen, in einem entfernteren Sinne auch mit Campanella und Galilei, kann Descartes zu den Begründern des philosophischen Barock gezählt werden, denen allen aber, im Unterschied von der nächsten eigentlichen Barockgeneration, vertreten etwa durch die Okkasionalisten, Spinoza und Hobbes, noch ein beträchtliches Stück Renaissance anhaftet, feststellbar besonders an einem gemeinsamen Ausgehen noch irgendwie von der Kritik an den herrschenden traditionellen Auffassungen, von Skeptizismus und philosophischem Zweifel. Aus dieser Lösung und Lockerung kommend, streben sie sämtlich zur barocken Bindung, indem sie das Allgemeingültige, Notwendige, Sichere und Zwingende der Erkenntnis suchen. Sie sind Neuerer und Gesetzgeber der Methode. Der konstruktive Baugeist des Barock, der zentralistische diktatorische Geist der zeitgenössischen Staatsmänner, der Unternehmersinn dieses absolutistischen, merkantilistischen Zeitalters lebt mächtig in ihnen, am stärksten wohl in Descartes, der sich als Baumeister und zugleich als Heerführer der Erkenntnis fühlt.

Mit seinem malerischen Jahrhundert teilt Descartes den leidenschaftlichen Drang zum Schauen, der ihn zum „Spectateur“ der grössten Weltkomödien seiner Zeit werden lässt (Kaiserkrönung in Frankfurt, Hochzeit des Dogen mit dem Meer in Venedig, Feier des neuen Jubeljahres in Rom, Welttreiben in Paris und an vielen fürstlichen Höfen, Teilnahme am 30-jährigen Krieg, etc. etc.), ihn zu experimentellen naturwissenschaftlichen Studien antreibt und in Holland wohnen heisst zur Blütezeit der grossen Barockmalerei.

Die Intuition als geistige Schau wird ihm zur Grundfunktion der philosophischen Erkenntnis. In Neuburg 1619 empfing er gar göttliche Visionen. Nicht taktil, sondern rein visuell als Raumerfüllung erlebt er die Materie. Klarheit und Deutlichkeit, diese optischen Vorzüge, werden prinzipiell zu den einzigen Wahrheitskriterien erhoben.

Wie barocke Malerei weitgehend mit dem Kontrast von hell und dunkel arbeitet, ein wesentliches Charakteristikum des Barock überhaupt die Polarität entgegenwirkender Kräfte und Tendenzen ist, so sucht etwa Descartes aus der wilden stürmischen Flucht der Phänomene, aus der drängenden Weltfülle seiner Umgebung, den ruhenden Pol, den Wendepunkt zum geordneten Kosmos. Aus der heftigsten Erschütterung, durch Schwanken und Zweifeln, gelangt er schliesslich zum Anfang aller Gewissheit: cogito ergo sum. Um von hier aus die Welt nun methodisch aufzubauen, musste er sich zuerst von ihr distanziert haben. Nachdem er durch ausgedehnte Reisen die Weltschau bis in die entlegensten Winkel vorgetrieben hat, zieht er sich zurück in die innerste Stille und Enge und unterwirft durch diesen Zweitakt auch sein ganzes Leben dem methodischen Gang seines Philosophierens, das, um zur objektiven Begreifung der Welt zu kommen, auszugehen hat von der innersten Selbsterfahrung des Bewusstseins. Wie Holland damals die grosse Kunst aus der Öffentlichkeit von Kirche und Staat ins Zimmer getragen und hier das kraftvollste, bunteste und bewegteste Leben im Bilde zur Ruhe gebracht hat, so wird auch die Lehre Descartes' im Zimmer geboren. Ganz auf sich selbst zurückgezogen,

hat dieser barocke Denker die Welt aufgebaut als ein Objekt für sein Subjekt, ein Bild für einen Schauenden, mit der Gefahr allerdings des Wirklichkeitsverlustes, der Erstarrung der Welt im blossen Bilde.

Das Schema der Polarität ist noch tiefer zu treiben: Aus dem Schlummerlager der Nacht spinnt der tagklare Denker seine Gedanken. Über den zartesten, kränklichsten Körper erhebt sich triumphierend der willensstärkste Geist. Der strengste Denker meditiert über die Leidenschaften und der stillste Denker sucht den wildesten, zügellosesten Krieg auf. Von zwei fürstlichen Frauen (Prinzessin Elisabeth und Königin Christine) wird der männlichste Denker begünstigt und verstanden und als ernstester Denker betreibt er allerhand Spiele. etc.

Descartes eignet wie vielleicht keinem andern Philosophen die tiefe durchgreifende Gespaltenheit barocken Menschseins, wie sie in treffender Selbstcharakterisierung zu Beginn der Epoche etwa von Charron ausgesprochen worden ist: „Ein jeder von uns spielt zwei Rollen und zwei Personen, die eine fremd und scheinhaft, die andere eigen und wesentlich“ (zitiert nach Schaller, p. 59).

Wo aber enthüllt oder verbirgt sich der wesentliche Descartes in seiner eigentümlich balancierenden Haltung zwischen Schein und Sein, Verstand und Geheimnis, Rationalismus und Irrationalismus, Physik und Metaphysik?

Es ist von hier aus verständlich, dass in der Descartes-Literatur verschiedentlich der Versuch unternommen werden konnte, hinter all den gegensätzlichen Tendenzen des Denkers wahren Kern und eigentliches Wesen aufzudecken, ihn zu „entlarven“, als Heuchler, der nicht sagt, was er denkt, als Feigling, der, immer ängstlich und misstrauisch, sich versteckt und in Masken verbirgt, als den unerträglich Hochmütigen, der, zugleich eifersüchtig auf die Leistung anderer, eine listige Politik für seinen Ruhm treibt, als den Revolutionär, der alles Bestehende zertrümmern will (Jaspers: D. und die Philosophie, Einleitung).

Wir halten dafür, dass all die vermeintlichen Enthüllungen — ihre Vielzahl und Widersprüchlichkeit schon sind dafür bezeichnend — nicht wirklich Descartes' Kern uns offenbart haben, sie sind alle irgendwie zu einseitig und verabsolutieren Wesenszüge, denen nur relative Bedeutung zukommt. Descartes' Wesen ist vielmehr diese Gespaltenheit und Zweideutigkeit selber, es verbirgt sich nicht hinter ihnen und könnte dann erhellet und ans Licht gebracht werden (siehe auch Jaspers). Unsere Charakterisierung barocken Menschseins koinzidiert vollkommen mit diesem Descartes-Bild als dem eines w e s e n h a f t Zwiespältigen.

Der barocke Zug zum Überpersönlichen und Allgemeinen manifestiert sich nirgends augenfälliger als im „cogito ergo sum“. Das „Ego“ dieses Satzes ist nicht allein das individuelle cartesische Ich, sondern kann als das Ich jedes andern möglichen „cogito“ verstanden werden. Aus konzen-

trativem Trieb gelangt Descartes zur Betonung dieses „Ego“, das er ganz unindividuell sieht. Durch Steigerung ins Überpersönliche und zugleich Konzentration ins Typische, vermag Descartes im „Discours“ das Schicksal seines persönlichen Denkens hinreissend zu gestalten. Die spätere Interpretation des cartesischen „Ego“ im Sinne eines allgemeinen transzendentalen Subjekts der Erkenntnis ist insofern von Descartes selbst schon vorbereitet, als er in diesem Ich die Einheit der Erkenntnis in gleicher Weise findet und statuiert, wie der Barockabsolutismus die Einheit etwa des Staates im Ich des Monarchen hervorhebt (*L'état c'est moi*). Oder in einem andern Bilde: Wie die malerische Architektur des Barock immer vom Standpunkt des betrachtenden Subjekts aus rechnet, und auf es hin komponiert, so muss Descartes, weil er auch perspektivisch denkt, das denkende Subjekt als den Bezugspunkt betonen. Es schärft sich so bei ihm aufs Äusserste die barocke Spannung zwischen der absoluten Einheit des Subjekts und der beweglichen rauschenden peripherischen Vielheit der bildlichen Objekte: Die Welt ist von der Invariante des souveränen Geistes aus, dem allein Einheit, Dynamik des Bewusstseins und Spontaneität des Denkens zukommt, zu begreifen als blosse Ausspannung, Extensität, Expansion, Räumlichkeit, als ein blosses Auseinander austauschbarer Figuren ohne Eigenqualitäten. Sie bleibt blosse Vielheit der Objekte, rein mechanisch sogar, ohne Eigenkraft und Leben. Für Descartes wie für das Barock gibt es letzten Endes nur Souveränität des Subjekts und Kadavergehorsam des Objekts. Unser Denker treibt das absolutistische Pathos der Distanz im Sinne des Barock bis zum Letzten, indem er an der Seele nur die rationale und am Körper einzig die expansive Funktion gelten lässt.

Wie das Barock zwar seine Dynamik an Gegensätzen entfaltet, in deren Koinzidenz aber das Absolute sieht, so ist für Descartes das Absolute, Gott, die Vereinigung von „*extensio*“ und „*cogitatio*“. Von ihm hängt alle Wahrheit ab und er ist der Garant für die Wirklichkeit der Aussenwelt. Das hochstrebende Wesen Descartes' und des Barock lebt und webt in der Sehnsucht nach diesem Absoluten. In Gott finden beide das Ideal ihres Strebens, die Ruhe für alle ihre Bewegtheit, das Licht für all ihr Dunkel. Einen ausgedehnten Kult des Höheren entfaltete das Barock aus seinem tiefen Verehrungsdrang heraus. In der Ethik Descartes' bildet die „*admiratio*“ den Grundaffekt, dem als einzigen unter allen Gemüthshaltungen kein entgegengesetzter polar gegenübersteht, er ist in gewisser Weise ein philosophisches Korrelat zur religiösen „*devotio*“.

Wie im Allgemeinen das Barock der Symmetrie die unregelmäßige Abstufung vorzieht, so ist auch für Descartes das All vollkommener, wenn seine Glieder nur mehr oder weniger irrtumsfrei sind, als wenn alle einander in Vollkommenheit gleichgeordnet wären. Viele andere Analogien liessen sich noch anführen (siehe: Joël).

Descartes' Philosophie stellt den Versuch dar, kraft eines letzten einheitlichen Prinzips die äussersten Gegensätze zu paaren und zu überwölben.

Dadurch wurde sie zum ragenden Zeugen des Barock weit über dessen Räume und Zeiten hinaus. Durch das Ineinklangbringen extremer Höchstwerte an Metaphysik, Mathematik, vernunftstrengen Glaubens und experimenteller Körperforschung bildet sie eine erste Synthese zwischen den wesentlichsten Bestrebungen und Kräften des neuzeitlichen Denkens. Dessen einzelne Tendenzen und Richtungen konnten sich später auf die cartesische Philosophie berufen, als den Ort des Einklangs zwischen den verschiedenen, sich scheinbar ausschliessenden neuzeitlichen geistigen Mächten und in ihr den Ursprung für ihre Existenzberechtigung erblicken. Diesem Faktum mag die cartesische Philosophie zu einem guten Teil ihre ausserordentliche Popularität verdanken.

Eine andere Frage von fundamentalster Bedeutung bleibt jedoch die, ob diese cartesische Synthese den einzelnen Elementen wirklich voll und ganz gerecht zu werden vermag. Dies muss wohl bestritten werden. Denn in Bezug auf die neuzeitliche Wissenschaft beispielsweise, überwiegt Descartes' Vertrauen auf die Konstruktion seine Bereitschaft zum Experiment. Es mangelt ihm allzusehr Bacons empiristischer und Galileis experimenteller Sinn. All zu unbekümmert springt er aus der Beobachtung in die Kombination und Konstruktion über und entwirft so phantastische Hypothesen und stellt grundlose Behauptungen als methodische wissenschaftliche Erkenntnis vor. Darin manifestiert sich letztlich ein Nichternstnehmen der „extensio“. Im Grunde dominiert eben die mittelalterlich konstruktive Komponente über die beiden neuzeitlichen im cartesischen Denken. Entsprechungen lassen sich in der barocken Welt allenthalben finden. Dieselbe Geisteshaltung bestätigt sich hier etwa in der Verfertigung möglichst raffinierter Mechanismen und Automaten, die nichts leisten, sondern höchstens einen Schein der Belebtheit vortäuschen sollen, ferner etwa in der Konstruktion von Gedichten und Versen, deren Sinn einzig in ihrem formalen sprachlichen und metrischen Raffinement besteht, ohne darüber hinaus Wesentliches auszusagen. Doch bilden sie natürlich nur einen kleinen, kaum mehr beachteten Teil der barocken Welt, die immerhin zu den schöpferischsten Epochen innerhalb der abendländischen Kulturentfaltung gehört.

Die Entdeckung der vorherrschenden Bestimmungsmacht mittelalterlichen Geistes in der cartesischen Philosophie und die Neuentdeckung des Barock sind Leistungen unseres Jahrhunderts.

I. Teil:

DAS DESCARTES-BILD DES 18. JAHRHUNDERTS

I. Philosophiegeschichtlicher Aspekt

Ankläger unserer modernen Welt, ihrer Wissenschaft und ihrer, das ganze Leben immer mehr und durchgreifender verwandelnden Technik, pflegen gelegentlich Descartes als den Urheber dieser ganzen Entwicklung zu beschuldigen, die in der Geschichte zum ersten Mal im Zeitalter der Aufklärung mit nicht mehr zu übersehender beängstigender Macht die Herrschaft in der abendländischen Zivilisation erstrebt und zum grossen Teil auch erlangt habe.

Abgesehen davon, dass eine solche Anklage in irriger Weise Descartes' philosophische Verabsolutierungen wissenschaftlicher Ergebnisse und Programme identifiziert mit der ganzen ungeheuren Kraft der Forschung des modernen, in seinem Grunde schöpferischen Geistes, die dem Menschen, wenn auch unter grössten Opfern und Gefahren, einen unerhörten Aufschwung ermöglichen kann, gibt die darin vollzogene Verbindung zwischen Descartes und dem Geiste der Aufklärung, dessen prominenter Vertreter jener sogar sein soll, ein ganz schiefes Bild des wirklichen Sachverhaltes.

Es mag noch diskutabel sein, wenn Dilthey Descartes indirekt als den Begründer des Aufklärungsdeismus auftreten lässt. Man kann ferner an das cartesische Wahrheitskriterium der Klarheit und Deutlichkeit erinnern, das an Aufklärerisches anklingt und endlich und vor allem daran, dass Descartes in völliger Koinzidenz mit dem 18. Jahrhundert gelegentlich (z. B. A.T.VI, 1 ff.) die Vernunft als das allen Menschen Gemeinsame und in gleicher Weise Zukommende bezeichnen kann. Das Erstaunliche aber ist, dass diese und andere Aufklärungs-verwandte Elemente Descartes', so wie sie dem 17. Jahrhundert unwesentlich schienen, auch dem 18. ganz und gar verborgen bleiben. Die Aufklärung zählt unsern Philosophen sogar zu den ausgesprochenen Dunkelmännern (Franz Borkenau) und zeigt, mit verschwindenden Ausnahmen, wenig Verehrung für ihn, auch dort, wo es sich in irgend einer Beziehung doch von ihm abhängig weiss, oder es faktisch ist, ohne es zu wissen.

Wir könnten getrost auf die Erwähnung und Schilderung der allgemeinen Wandlung vom Barock zur Aufklärung verzichten, wenn nun nicht gerade auch das Descartes-Bild durch sie entscheidend und tiefgreifend mitbetroffen

würde. Denn, kann die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts als die eigentliche klassische Zeit des Cartesianismus bezeichnet werden, so wendet sich das 18. trotz des erst jetzt ausdrücklichen Fruchtbarwerdens des Bewusstseinseinsatzes, durchgehend von Descartes ab. (Das 17. war cartesisch freilich nur in einem sehr spezifischen Sinne, wie eine nähere Untersuchung zu zeigen hätte, denn gerade die grossen „Cartesianer“, etwa Spinoza und Malebranche, sind trotz Übernahme cartesischer Positionen und Weiterbildung cartesischer Problemstellungen und -lösungen keineswegs Anhänger der cartesischen Philosophie im Ganzen gesehen. Ihr zentrales Anliegen bleibt, gegen die cartesische Wendung zur Bewusstseinsanalyse, die Metaphysik in traditionsgebundener Prägung, d. h. auf pantheistischer, beziehungsweise augustinisch-christlicher Grundlage.)

Im Gegensatz zu Renaissance und Reformation, deren Tendenzen allmählich nun wieder stärker hervortreten, in gegenseitiger Spannung zwar, aber mit gemeinsamer Front gegen alles noch Mittelalterliche, sucht die Aufklärung ihr Heil nicht mehr in der vermeintlichen Wiederherstellung einer idealisierten Vergangenheit, sondern intendiert, im Vertrauen auf die Kräfte der Vernunft und des Geistes, die Realisierung einer, zwar nicht weniger idealen Zukunft. So wenig jedoch das Wesen von Renaissance und Reformation durch diese beiden Termini erschöpfend bezeichnet ist, so wenig ist Aufklärung als Bezeichnung hinreichend für all das Viele, reich Differenzierte, das diese Zeit von ungefähr 1680 bis zum Ende des 18. Jahrhunderts bewegt und beseelt hat.

Die siegesfrohe Zuversicht eines, durch mögliche Rückschläge und Irrwege zwar oft unterbrochenen und aufgehaltenen, im Ganzen aber unaufhaltsamen Fortschreitens der Menschheit zur Freiheit, Würde und Glückseligkeit und der unerschütterliche Mut, alles geschichtlich Gewordene der kritischen Prüfung durch die souveräne Vernunft zu unterwerfen und von hier aus dann wiederum alle Kultur- und Geistesgebiete neu zu gestalten, bilden die hervorstechendsten Charakteristika der geistigen Träger dieser Epoche, die oft als die letzte faktische Befreierin von mittelalterlicher Gebundenheit, darin als Vollenderin von Renaissance und Reformation und damit als die eigentliche Begründerin unserer Neuzeit angesehen wird. Der Aufklärungsgedanke als solcher war ein Ideal schon der Renaissance, Klarheit und Deutlichkeit wurden durch Descartes Ideale der Philosophie. Insofern können diese beiden geistigen Potenzen als die hauptsächlichsten Vorläufer der Aufklärung, neben zahllosen andern, gelten.

Renaissance und Aufklärung treffen sich in der Hochschätzung des menschlich befreienden Griechentums. Dieselbe kritische und skeptische Haltung, die schon weithin sichtbar Montaigne verkörpert hatte, kennzeichnet auch Montesquieu, Voltaire und andere Prominente des 18. Jahrhunderts. Sie erheben, der endlosen Streitereien zwischen den fast unübersehbar zahlreich gewordenen religiösen Sekten des 17. Jahrhunderts überdrüssig geworden, den Toleranzgedanken, der ein Ausdruck schon des Renaissance-

pantheismus war, zur allgemein verbindlichen Forderung. Hier wie dort sind es ferner vorwiegend die Kuriositäten, Abnormitäten, Raritäten, an denen sich ein gesteigertes Interesse, auch in wissenschaftlicher Beziehung entzündet. Was herausfällt aus Gesetz und Regel, das Ausserordentliche, Merkwürdige, Neue, Überraschende, Wunderbare wird gesucht; man glaubt an Wunder und Visionen und liebt bei aller Ratio das Geheimnisvolle.

Neben diesem Renaissancegeist gelangt das reformatorische Christentum gegen die herrschende Orthodoxie zu neuer und stärkerer Wirkung (Pietismus), ausserdem erfahren Täuferum, Spiritualismus und Mystik neuen Auftrieb.

Ausser der Dualität von Renaissance und Reformation, die wir schon für das Barock betont haben, ist für die Aufklärung charakteristisch der sukzessive Abbau und die Destruktion all der Bindungen und Formen, in deren Errichtung sich das mittelalterliche Moment des Barock mit ungeheurem Kräfteaufwand manifestiert hatte. Insofern bilden Barock und Aufklärung eine einzige grosse Epoche, ähnlich wie die spätscholastischen auflösenden Nominalismen auch noch zur mittelalterlichen Epoche und Philosophie hinzugezählt werden. Die Französische Revolution, der eigentliche und tiefe Einschnitt, liegt dann erst am Ende der Aufklärung.

Die Aufklärung entnationalisiert, trotz der Betonung der Nationalsprachen, dezentralisiert, entromanisiert, scheidet, teilt, gliedert, privatisiert und individualisiert alle Bereiche des Lebens und der Kultur. Hatte die Philosophie des 17. Jahrhunderts in der Konzeption grosser geschlossener Systeme ihre Hauptleistung vollbracht, so divergiert die des 18. in die Sondierung nach einzelnen Sachgebieten, Richtungen, Völkern und Individuen. Fern vom Universalgeist des Barock, lassen sich fast alle Denker der Aufklärung in Spezialgruppen einteilen: Erkenntniskritiker, Moralisten, Deisten, Psychologen, Aesthetiker, Skeptiker, Sensualisten, Materialisten und Egoisten. Mit dem verfallenden Absolutismus verfällt auch die Philosophie vom Absoluten, die Metaphysik. Die mehr subjektiv gerichteten Disziplinen, Erkenntnistheorie, Psychologie, Ethik und Aesthetik stehen jetzt voran im Interesse der Zeit und verdrängen ausser der Metaphysik auch Kosmologie und Theologie. Der Mensch, nun nicht mehr gespannt und zerrissen zwischen Diesseits und Jenseits, sondern als Beziehungspunkt im Zentrum der Welt, die sich in seiner Vernunft harmonisch vollendet, wird vornehmlich Gegenstand der Betrachtung, in seiner natürlichen, geschichtlichen und kulturellen Existenz. Auch die Naturwissenschaft kehrt sich ab von der Totalperspektive und treibt nun vorwiegend Analyse und Lebensforschung. Im Unterschiede zum 17. Jahrhundert, das die Physik zur Höhe gebracht hatte, wird die Chemie, bezeichnenderweise „Scheidekunst“ genannt, modern. Vor allem aber die Biologie wird zur Lieblingswissenschaft. Die gewaltigen Entdeckungen im Gebiete des Mikrobiotischen, noch am Ausgang des 17. Jahrhunderts, eröffneten ganz neue Aspekte, die sich mit den herkömmlichen mechanistischen und scholastischen Begriffen nicht mehr bewältigen liessen. Diese beiden Richtungen der Naturwissenschaft treten jetzt

zurück zugunsten der paracelsischen Linie, die über van Helmont (Begriff des Gases) und Fludd zu grossem Einfluss auf die nun tonangebend werdende englische Naturwissenschaft und -philosophie gelangt. Ausserdem begründet sich der Vitalismus Stahls.

Die Mechanistik wird also unmodern. Schon die berühmte Schule von Montpellier und die Iatrochemiker hatten sich von ihr abzuwenden begonnen und das 18. Jahrhundert protestiert und polemisiert durchgehend gegen eine rein mechanische Interpretation der Natur und des Lebens und verspottet, mit den vielleicht einzigen Ausnahmen von Lamettrie und Buffon, die absurde These, die sogar der zarte Malebranche hatte verteidigen können, von den cartesischen Tier-Automaten.

Was ihre Inauguratoren und die erste Generation der Aufklärung, nicht mehr aber die Zeit des Bedeutsamwerdens ästhetischer Probleme und des Sturm und Drang — Hamann nämlich z. B. lehnt den englischen Empirismus als zu rational ab — mit dem 17. Jahrhundert vornehmlich verbindet, ist der Rationalismus, der sogar oft als ihr spezifisches Merkmal proklamiert wird. Jedenfalls aber ist es nicht dieselbe Ratio, die sich von Descartes aus einzig am Vorbilde der Mathematik orientiert, in rationalen, dogmatischen Systemen ihren diktatorischen Universalismus erprobt und in ebenso vereinfachenden wie gewaltsamen Hypothesen die wirklichen Phänomene missachtet hatte. Die Ratio der Aufklärung ist grundsätzlich kritisch und skeptisch, zum erkenntnistheoretischen Rationalismus entwickelt sie den Empirismus und Sensualismus und dokumentiert darin ihre Einsicht, dass nur aus Denken und Beobachtung wahre Erkenntnisse fliessen kann, dass alle apriorische metaphysische Erkenntnis darum ungewiss und daher dem Intellekt in dieser Richtung Askese zu gebieten ist.

Die Haltung der Aufklärung zum Cartesianismus lässt sich nun bereits vermuten, sie kann um zwei Momente konzentriert werden, von denen eines ein negatives, das andere ein positives Reagieren darstellt:

1. Gegen die herrschende Mechanistik führt besonders Newton den vernichtenden Schlag (*Hypotheses non fingo*).

2. Unter Weglassung der Metaphysik kommt die cartesische Wendung zum Bewusstseinseinsatz des Philosophierens nun erst zu ihrer eigentlichen Wirkung: Erkenntnistheorie als Bewusstseinsanalyse deskriptiv psychogenetischer Art wird bei John Locke, dem „Vater der Aufklärung“ erstmals Ausgangspunkt und Thema für die Philosophie.

Newton und Locke werden zum Feldgeschrei auch der französischen Aufklärung, die seltsamerweise aber beide zur Bekämpfung des Cartesianismus vorschiebt, der eben erst an den dortigen Universitäten offiziell Eingang gefunden hatte.

Ähnlich steht es in Deutschland, dessen Aufklärung von England und Frankreich abhängig ist und im Werke Leibnizens den interessantesten Ausdruck gefunden hat.

Da, von wenigen noch unzulänglichen und primitiven Versuchen des 17. Jahrhunderts abgesehen, Philosophiegeschichten in respektablerer Art und grösserer Zahl, uns erst im 18. Jahrhundert entgegentreten, werden wir hier, im Zeitalter der Aufklärung, geschichtlich den Einsatz unseres Themas der Descartes-Beurteilung nun finden.

a) Die Wandlung in der englischen Philosophie

Die Wirkung Descartes' auf das englische Denken (s. J. Laird) erstreckt sich nicht nur auf die Philosophie, sondern ist auch in Theologie und mathematischer Naturwissenschaft feststellbar. Hier allerdings vollzog sich die Rezeption cartesischer Gedanken langsamer und unter grösseren Schwierigkeiten als dort. Die Bestimmungsmacht des Cartesianismus konnte sich daher einzig in der Philosophie voll auswirken, in einer prinzipiellen Wendung und zugleich in einem dauernden Einfluss.

Die Beziehung John L o c k e s (1632—1704) zu Descartes, die in unserem Zusammenhang von grösstem Interesse ist, kann leider immer noch eher bloss hypothetisch erschlossen, als klar durchschaut werden.

Zwei authentische Äusserungen Lockes über Descartes sind zunächst wesentlich, eine gibt Auskunft über Descartes' Bedeutung für Lockes eigenes Philosophieren, die andere beinhaltet Descartes' allgemeine historische Mission.

Lady Macham, in deren Haus Locke, der erst sehr spät zur Philosophie gekommen war, die letzten Jahre seines Lebens verbrachte, berichtet auf Grund seiner eigenen Aussage, dass die Bücher von Descartes ihn zum ersten Mal an philosophischen Dingen hätten Geschmack finden lassen. In einem Brief an Stillingfleet (Aaron: J. L. p. 91) schreibt Locke Descartes das Verdienst zu, die Philosophie von der Autorität der Scholastik erlöst zu haben.

Unter seinen philosophischen Vorläufern ist es sonst aber besonders Bacon, den er wiederholt mit Achtung nennt. Dieser und nicht Descartes gilt in der angelsächsischen Welt bis heute als der Initiator der neuzeitlichen Philosophie. Locke rechnet ihn mit Galilei, Boyle und Newton zusammen zu den grossen Entdeckern der Wahrheit und Förderern der Erkenntnis.

In der Literatur herrscht geteilte Meinung über den möglichen Einfluss Descartes' auf Locke. Das Urteil hängt in erster Linie davon ab, ob man die Polemik gegen die „eingeborenen Ideen“ im ersten Buche des „Essay concerning human understanding“ — Lockes philosophisches Hauptwerk, 1670—88 entstanden — als gegen Descartes und die Cartesianer gerichtet, interpretiert. Es ist dies jedenfalls die herkömmliche schon im 17. und 18. Jahrhundert allgemeine Auffassung, auch von Leibniz und Voltaire vertreten (Aaron, p. 77 ff.). Schliesst man sich ihr an, so muss man freilich Locke den Vorwurf machen, dass verschiedene seiner Argumente an der cartesischen Theorie vorbeischiessen und somit auf einem Missverständnis

beruhen müssen. Aus diesem Grunde haben dann andere angenommen, die Polemik könnte sich gegen den Cambridger Platonismus, gegen Herbert von Cherburys Buch „de veritate“, oder (Robert Reinigner, Philosophie des Erkennens, p. 197) gegen einen supponierten idealisierten Gegner richten. Auch Cassirer (Ph. p. 65 f.) hält auf Grund der Annahme eines intensiven Descartes-Studiums Lockes solch grobes Missverstehen für ausgeschlossen. Doch gibt er zu, dass immerhin Lockes Anliegen mit demjenigen Descartes' vollkommen übereinstimme, soweit es sich um die „Grenzbestimmung des menschlichen Verstandes“ handle.

Mit der Umschreibung dieser Aufgabe nämlich beginnt Lockes Hauptwerk. Er will Ursprung, Gewissheit und Umfang des menschlichen Erkennens untersuchen und nach den Gründen und Graden des Glaubens, Meinens und der Zustimmung fragen. Damit rückt zum erstenmal die erkenntnistheoretische Frage in den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Diskussion und auf Grund des ausgesprochen kritischen Zuges gilt Locke sogar bisweilen als der Begründer der Erkenntnistheorie überhaupt. Damit haben Locke und Descartes eine weite und wichtige Wegstrecke gemeinsam. Vor allem im 4. Buche des Essay kann Locke als ein Cartesianer erscheinen, wenngleich er die Grundmaxime der cartesischen Logik und Methodenlehre nicht auf die Naturerkenntnis anwenden will, deren Auffassung sich ihm nicht durch Descartes, sondern durch Boyle und Sydenham geformt hat.

Wenn bei Descartes der Begriff der „*veracitas Dei*“ auf den erkenntnistheoretischen Gehalt zurückgeführt, die unverbrüchliche Geltung der mathematisch-logischen Gesetze für die ganze erkennbare Wirklichkeit garantiert hatte, so hält Locke die Übertragung der mathematischen Maximen auf die Erkenntnis der Natur, die ihm die Domäne des bloss Zufälligen ist, für eine Verwechslung der verschiedenen Erkenntnisphären. Freilich muss gesagt werden, dass bei Locke eine Spannung besteht, die er nie ganz auszugleichen vermocht hat, zwischen dem in seiner Naturerkenntnis herrschenden neuen empirischen Geist der „Royal Society“ und dem mathematisch-logischen, den er daneben mit Descartes teilt. Seine erkenntnistheoretische Hauptthese: *nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*, bleibt, trotz des inhaltlichen Empirismus, formal eine rationalistische Konstruktion.

Der metaphysische Dualismus von ausgedehnter und denkender Substanz des cartesischen Philosophierens findet sich in Lockes Erkenntnislehre reduziert und umgebogen auf eine Zweiheit bloss im zeitlichen Vollzug des Erkenntnisprozesses, auf die Dualität von äusserer und innerer Wahrnehmung („*sensation*“ und „*reflexion*“). Das Bewusstsein ist zunächst einer „*tabula rasa*“ vergleichbar, auf der sich in rein kausal passiver Weise die Sinneswahrnehmungen einprägen, an denen auch wie schon bei Galilei primäre (z. B. die raum-zeitliche Ordnung der Dinge) von sekundären (blossenen Zutaten des Subjekts) Qualitäten unterschieden werden. Nach vollzogener „*sensation*“ tritt dann die aktive Tätigkeit des Bewusstseins, die „*reflexion*“ in Kraft, bestehend wesentlich in der Verbindung und Verknüpfung

der einfachen Ideen — nach unserem Sprachgebrauche Vorstellungen — zu Ideenkomplexen. Das Erkennen Lockes ist also nicht mehr, wie noch dasjenige Descartes', auf die Erfassung einer absoluten Wahrheit gerichtet, sondern es betätigt sich wesentlich in einem formalen Zur-Übereinstimmung-bringen der Vorstellungen.

Die Reflexionsvorstellungen unserer Bewusstseinstätigkeit verbürgen aber bloss ihre eigene Existenz und nicht die eines einigen Subjekts dieser Tätigkeit. Durch Intuition kann zwar, wie bei Descartes, die Selbstgewissheit des Bewusstseins erlangt werden, doch ist dies nach Locke nur ein empirisches Faktum. Locke wendet sich gegen den von Descartes aus der Scholastik unbefragt übernommenen, aber in gewisser Weise auch relativierten Substanzbegriff. Substanz ist nach ihm bloss noch der hypothetische Träger von Eigenschaften, die wir in einem Subjekt vereinigt denken.

Der Bewusstseinsersatz, der sich am Ende der philosophischen Entwicklung Descartes' als methodischer Ausgangspunkt für alles Philosophieren ergeben hatte und der dies bei John Locke nun tatsächlich zum ersten Mal geworden ist, wird nun auch von den folgenden englischen Denkern, die von Locke abhängig sind, an den Anfang gestellt und zum Zentrum gemacht. Die bedeutendsten von ihnen, George Berkeley (1685—1753) und David Hume (1711—1778) gelangten auf die festländische Philosophie zu starker Wirkung.

Berkeleys erkenntnistheoretischer Idealismus spricht den Dingen ausserhalb des Vorstellungseins im Geiste des denkenden Subjekts jede Existenz ab. Die ganze sogenannte Aussenwelt besteht nur in meiner Vorstellung, als meine Vorstellung. Ihr Sein erschöpft sich im Wahrgenommenwerden durch mein denkendes Subjekt, dem natürlich Sein zukommen muss. Einzig in dieser Dualität: „esse = percipi“ und „esse = percipere“, klingt noch ein Rest des cartesischen Dualismus an; die Identifikation von Wahrnehmen und Erkennen ist dagegen höchst uncartesisch, ebenso die Bevorzugung der teleologischen Naturauffassung vor der mechanistischen.

Hume, dessen Einfluss, stärker als auf die englische, auf die französische und auf die deutsche Aufklärung zu verzeichnen ist, hier aber erst im Zeitalter Kants in Frage kommt, zieht die Konsequenzen aus Lockes und Berkeleys Philosophieren. Wie sie, bezeichnet auch er als die erste Aufgabe der Philosophie, die Natur unseres Verstandes dadurch festzustellen, dass wir den Ursprung und die Herkunft unserer Vorstellungen untersuchen. Aber noch stärker als bei ihnen dokumentiert sich seine ausgesprochen kritische Haltung in einer radikaleren Stellung der erkenntniskritischen Frage. Jedem ernsthaften philosophischen Studium soll ein Skeptizismus nach Art des cartesischen Zweifels vorhergehen. Das Substanzdenken wird nun immer mehr abgebaut. Als unmittelbare Folge davon wird der Begriff der Bewusstseinsseele oder des Ich zu dem einer blossen Anhäufung, eines „Bündels“ von Vorstellungen, die sich nach mechanischer Art drängen, stossen oder vergesellschaften, „assoziiieren“. Ein besonders wichtiges Problem wird

von hier aus die Frage der Kausalität, überhaupt und in spezifisch erkenntnistheoretischer Bedeutung. Hume bemüht sich um eine Antwort auf die Frage, unter welchen Umständen wir Vorstellungen, also Bewusstseinsinhalte, als von aussen verursacht anzusehen hätten. Zunächst meint er, sie würden sich von den andern durch einen stärkeren Intensitätsgrad auszeichnen, was aber offenbar falsch ist. Einleuchtender ist das Kriterium der möglichen Einordnung in den Kontext der Erfahrung. Doch beruht auch dies auf der Dynamik der Erfahrung und auf einem Glauben (belief), der nicht mit Fritz Jacobi als ein religiöser missverstanden werden darf, sondern ein blosses „Für-wahr-halten“ ist.

An der Leistung Newtons für die moderne Naturwissenschaft, Naturphilosophie und Mathematik, die im Munde der Vertreter der Aufklärung programmatische Bedeutung gegen die cartesische mechanistische Weltauffassung gewann, ist vielleicht noch bedeutender, als die immerhin epochalen unvergänglichen Entdeckungen (Bewegungsgesetze, Gravitationsgesetz, Fluxionsrechnung, etc. etc.), deren methodische Begründung, wodurch Newton zum eigentlichen und ersten Systematiker der modernen Naturwissenschaft geworden ist. Durch die erste grundlegende Klärung ihrer Anfangsbegriffe, Masse, Gewicht und Kraft, in seinem Hauptwerke von 1687, „*Philosophiae naturalis principia mathematica*“, stellt er sich in die grosse Reihe der Schöpfer der modernen Naturwissenschaft: Kopernikus, Kepler, Galilei.

Sein berühmtes „*Hypotheses non fingo*“ — Hypothese im Sinne einer Voraussetzung von notwendigen Konsequenzen — richtet sich in gleicher Weise gegen die, vorwiegend an den Hochschulen noch heimische, aristotelisch-scholastische, wie gegen die neue, aber nicht weniger aprioristische, cartesische mechanistische Weltbegreifung, gegen jede Annahme von „substantiellen Formen“, „verborgenen Qualitäten“ und gegen andere Voraussetzungen logischer oder metaphysischer Art. Wie Descartes will Newton die Naturerscheinungen auf physikalisch-mathematische Gesetze zurückführen, aber er beschränkt sich auf die blossen Erscheinungen, als Gegenstände möglicher Erfahrung, an die er im Experiment bestimmte Fragen stellt, deren Antworten dann durch Induktion verallgemeinert werden.

Hinter dieser streng methodischen, in ihrem Anwendungsbereich begrenzten Naturwissenschaft steht dann als tragender Grund ein religiös-mystischer Pantheismus, der sich vorwiegend in den Alterswerken ausspricht und in seinen Gehalten ebenso an die Renaissance zurück erinnert (Raum als „*Senosrium Dei*“) wie auf die religiösen Strömungen der Aufklärung (Deismus) vorausweist. Die physikalisch-mathematische Naturbegreifung ist in dieser mystischen Spekulation gleichsam aufgehoben, sie erscheint untergeordnet unter eine höhere teleologische Ordnung. Während aber diese philosophischen Teile von Newtons Oeuvre nur mittelbar in der Philosophiegeschichte gewirkt und hier auch bald ihre Widersprechung gefunden haben, blieben die methodisch-wissenschaftlichen Grundsätze bis heute in Geltung.

b) Deren Auswirkungen in der französischen Philosophie

Francisque Bouillier, in seiner, im Einzelnen ziemlich antiquierten, als Ganzes aber ebenso unentbehrlichen, weil immer noch einzigen „Histoire de la philosophie cartésienne“ von 1868, teilt die Geschichte des Cartesianismus bis zum Ende des 18. Jahrhunderts ein in eine Periode vor und in eine nach Malebranche (1638—1715). Dies beruht auf der richtigen Erkenntnis, dass der Spiritualismus Malebranches, in welchem neben den ausgesprochen cartesischen Positionen ein Idealismus augustinischer und platonischer Provenienz lebt, im 18. Jahrhundert ziemlich lange nachgewirkt hat, so z. B. auf Berkeley (A. A. Luce, Berkeley und Malebranche, 1934) und später auf die deutsche Psychologie. In Frankreich bildete er ein Gegengewicht gegen ein allzu rasches Absinken in den kruden Materialismus, das als eine Folgeerscheinung des Abrückens vom cartesischen Dualismus, der Übertragung der Mechanistik auf die Bewusstseinsvorgänge und der Ausbildung einer sensualistischen Erkenntnistheorie betrachtet werden kann und seinen Tiefpunkt wohl in Holbachs „Système de la Nature“ von 1770 erreicht hat.

Den eigentlichen Einschnitt und Wendepunkt in der Geschichte des Cartesianismus des 17. und 18. Jahrhunderts markiert aber nicht Malebranche, sondern bilden die Wortführer der Aufklärung, die durch ihre Propaganda und literarische Tätigkeit den Einfluss Lockes und Newtons so zu fördern wissen, dass die nationale philosophische Tradition Descartes' fast völlig verdrängt wird. Über diese Tatsache herrscht eine seltene Übereinstimmung im Urteil der namhaftesten Historiker. Was man nach dieser Wendung von Descartes allgemein etwa noch gelten liess, beschränkt sich auf den skeptischen Ausgangspunkt in der Erkenntnislehre und auf die Leistungen in der Mathematik. Hugo Friedrich (D.u.d.fr.G. p.40) stellt zwar mit Recht fest, dass trotz Ablehnung aller Gehalte der cartesischen Wissenschaftslehre, in einem ganz weiten und allgemeinen Sinne die Aufklärer Frankreichs fast ausnahmslos noch Cartesianer waren, obwohl sie in ihrem Bewusstsein diese Verbindung bestritten, weil Descartes, als Lehrer der eingeborenen Vorstellungen, der Weltwirbeltheorie, des Dualismus und des metaphysischen Anspruchs der Mathematik für sie eben nicht mehr modern war. Tatsächlich hat sich von Descartes aus, auch unabhängig von den philosophischen Gehalten, ein Strom des Rationalen in die Philosophie ergossen. Ein Vergleich der Werke kann dies bestätigen. Als weitere unmittelbare Auswirkung des Cartesianismus im 18. Jahrhundert erkennt Friedrich (p. 54) den tiefen Pessimismus, der trotz der Hochblüte des sinnengläubigen Sensualismus, hier vielen Geistern eigne. Dies sei die Kehrseite des rationalen Zweifels, der nicht mehr, wie bei Descartes, die Gewissheit zu erreichen vermochte und daher zwischen ihr und der bezweifelte Wirklichkeit hängen blieb, in einer ebenso scharfsinnigen wie traurigen Lehre vom Wahncharakter unseres Lebens sich dokumentierend. Doch sind alle diese Beziehungen weniger direkt kausaler als ideeller Natur. Es lassen sich solcher noch eine ganze

Menge aufzählen. So kann man sagen, dass der Abwendung der Philosophie von der Erörterung religiöser Dogmen bei Descartes, im 18. Jahrhundert ein gewisser Atheismus entspricht. Dort die Freiheitserklärung der Vernunft, hier ein trivialer Rationalismus, dort die Bemühung um Vulgarität, hier eine niedere Gemeinverständlichkeit, dort das Misstrauen gegen die Erkenntnisbedeutung der Geschichte, hier eine einförmige Fortschrittsüberzeugung, und was der Analogien mehr sind.

Descartes fand Anklang auf den philosophischen Lehrstühlen Frankreichs erst wieder im 19. Jahrhundert, mit dem Vordringen des Historismus, jedoch nun als Gegenstand der Philosophiegeschichte oder dann in mythischer Verklärung, aller wissenschaftlichen und philosophischen Einzellehren enthoben, als Glanzstück einer nationalen Philosophie und Psychologie. Französische Kritiker von La Bruyère bis Paul Valéry charakterisieren den französischen Geist als den der Klarheit, der Ordnung und des Masses. Descartes soll davon der klassische Repräsentant sein. Der romantische Geschichtsentwurf Victor Hugos, der nationalkritische Taines, der literarhistorische Brunnetières, sind grossgespannte Konstruktionen, in denen, im Dienste einer Idee, die Tatsachen ausgelassen oder zurechtgebogen sind. Trotz möglicher grösserer inhaltlicher Fülle treten sie alle in eine ferne Verbindung zu den cartesischen Werken, sie wirken klar und mächtig, aber gerade darum auch verführerisch. So scheint tatsächlich die Entwicklung des französischen Geistes seinen Kritikern recht zu geben. Daniel Mornet freilich etwa (*Histoire de la clarté française*) bestimmte die „clarté“ als nur eine und nicht einmal die wesentlichste Seite des französischen Geistes. Vielleicht ist das geistige Leben Frankreichs reicher als diese seine Selbstauslegung in der Klarheitsideologie, nur hat es dafür kein passenderes Schlagwort gefunden.

Beide Formen der Descartes-Renaissance im 19. Jahrhundert, die historische, wie die mythische, sind eng mit dem Namen Victor Cousins verknüpft.

Als den eigentlichen Vorläufer der französischen Aufklärung haben wir Pierre Bayle zu betrachten (1647—1706). Er besitzt, als Polyhistor und Skeptiker wesentliche Typen des 17. und 18. Jahrhunderts in sich vereinigend, die neue Tendenz zum kritischen Fragen. Sie tritt besonders in die Erscheinung in den ausführlichen kritischen Noten zu den Artikeln des „Dictionnaire historique et critique“ von 1695—97, seines für die folgende Enzyklopädie methodisch vorbildlichen Werkes.

Aufbauend auf cartesischer Grundlage, die er sich durch ein gründliches Studium in seiner Jugend erworben hatte, geht er aus von der klaren und vernünftigen Erkenntnis durch das natürliche Licht, trennt dann aber aufs Schärfste zwischen Offenbarung und Vernunft. Daraus folgert er die Forderung strikter Trennung auch von Staat und Kirche. In typisch aufklärerischer Weise die sittliche Einstellung des Menschen als unabhängig von seiner religiösen ausgehend, hält er einen geordneten Staat sogar unter

Atheisten nicht für ausgeschlossen. Er fordert daher Toleranz für alle Bekenntnisse. Locke hatte von seiner Toleranzforderung noch die Atheisten und die Katholiken ausgenommen wissen wollen, jene, weil er sie für sittlich unzuverlässig hielt, diese, weil sie von Rom, einer fremden Macht, abhängig seien. Bayles Bedeutung liegt vornehmlich in dem Ausgesprochenhaben der allgemeinen Gedanken der Aufklärung.

Die Stellung der Encyklopädisten zu Descartes ist vollkommen klar erkennbar aus dem, aus d'Alemberts Feder stammenden „Discours préliminaire“, der in meisterhafter Klarheit die Ziele und Aufgaben der Encyklopädie wie auch ihre Stellung zu den philosophischen Systemen der Vergangenheit umreißt.

Entsprechend Locke und der englischen Aufklärung setzt D'Alembert an den Beginn der neuzeitlichen Philosophie nicht Descartes, sondern Bacon: „A la tête de ces illustres personnages doit être placé l'immortel chancelier d'Angleterre“. Ausser seinen mathematischen Erörterungen und der philosophischen Methode wird auch die cartesische Philosophie in fast allen Punkten abgelehnt: „On peut considérer Descartes comme géomètre ou comme philosophe . . . comme philosophe il a peut-être été aussi grand, mais il n'a pas été si heureux . . . Sa méthode seule aurait suffi pour le rendre immortel“.

Trotz der Ablehnung der Gehalte des cartesischen Philosophierens, stehen die Encyklopädisten in bezug auf die allgemeine Aufgabe, die sie der Philosophie und den Wissenschaften zuerteilen, noch ganz auf cartesischem Boden. Sie bekämpfen den Systemgeist, der sich in dem geschlossenen cartesischen Philosophieren ausdrückt, aber sie wollen keineswegs den systematischen und skeptisch-kritischen Geist aufgeben, als dessen Lehrer ihnen immer noch Descartes vor Augen steht: „S'il a fini par croire tout expliquer, il a du moins commencé par douter de tout; et les armes dont nous nous servons pour le combattre ne lui en appartiennent pas moins par ce que nous les tournons contre lui . . .“.

Auf diesen Tatbestand ist in verschiedenen Werken, die zur Dreihundertjahrfeier des „Discours de la méthode“ erschienen sind, übereinstimmend hingewiesen worden (Cay von Brockdorff, René Hubert, A. del Sasso). Hubert hat überzeugend dargelegt, wie die Encyklopädie von Anfang an im Aufbau ihrer Philosophie zwischen zwei verschiedenen Grundtendenzen des modernen Geistes einen Ausgleich herzustellen suchte, deren eine sich in Descartes, deren andere sich in Bacon prototypisch verkörpert hatte. Auf der einen Seite will die Encyklopädie einen Beweis und eine glänzende Dokumentation für das cartesische Ideal der Einheit des Wissens darstellen, aber der Schwerpunkt des „Systems der Wissenschaften“ hat sich verschoben vom mathematisch-deduktiven zum induktiv-historischen Ideal der baconischen Philosophie, die fast noch ausschliesslich im Renaissancegeist wurzelnd, von vorneherein grosse Affinität zum historisch-encyklopädischen Wissen besass. Für Descartes dagegen bildete die Fülle des Einzelwissens

einen Ballast für die philosophische Erkenntnis, von welchem der Geist, um methodisch genau und sicher zu erkennen, gewaltsam sich zu befreien habe. Nicht auf das extensive des Gedächtnisses, sondern auf das intensive Wissen der Vernunft, tendierte sein ganzes Unternehmen. Denn er glaubte, dass die Form des Wissens auf Prinzipien beruhe, die als „ewige Wahrheiten“ den Charakter der Endgültigkeit besitzen. Die Encyklopädisten aber vermochten, angesichts des historischen Schicksals der cartesianischen Physik und Metaphysik, solchen Glauben nicht zu teilen, mindestens nicht hinsichtlich der Form, die er im Cartesianismus gefunden hatte. Wissenschaft und Vernunft bieten sich ihrer Einsicht dar nicht als etwas, das einmal absolut erkannt werden kann und dann unwandelbar für ewig Geltung hat, sondern, als etwas, das in einer ständig zu erringenden und sich wandelnden Relation zur absoluten Wahrheit sich befindet. Darum muss das Gewicht gelegt werden auf die geschichtliche Entwicklung des Wissens, wofür Bacon vorbildlich erscheint. Die encyklopädische Ordnung tritt an die Stelle der systematischen.

Vollkommen auf dem Boden des lockeschen Empirismus entfaltet sich Condillacs Sensualismus. Freilich macht er ihm den Vorwurf des Stehenbleibens bei der Mannigfaltigkeit der Phänomene seelischer Tatsachen und Vorgänge, ohne nach deren Genesis zu fragen. Diese methodische Forderung zwingt ihn, den Empirismus zum strengen Sensualismus umzubilden. Daneben meldet sich nun Newtons Einfluss: Wie dieser alle materiellen Phänomene auf die eine Grundtatsache der Gravitation zurückzuführen vermochte, so will Condillac alle psychischen Phänomene auf ein einziges Prinzip zurückführen. Der Begriff der Assoziation, auf dem Boden der lockeschen Erkenntnistheorie und Psychologie erwachsen, bedeutete schon nichts anderes als eine Übertragung des physikalischen Prinzips der Massenanziehung auf die psychischen Vorgänge. Aber auch noch zu Descartes zurück bestehen Verbindungen: Einheit der Wissenschaft, Einführung des Entwicklungsgedankens zur Erklärung der Mannigfaltigkeit der materiellen Erscheinungen.

Der heftigste und erfolgreichste Feind jedoch entstand Descartes und dem Cartesianismus in *Voltaire* (1694—1778), der, wie Montesquieu und Rousseau, die beiden andern Leuchten der französischen Aufklärung, während eines Aufenthaltes in England sich mit den neuen Ideen vertraut gemacht hatte.

Obwohl, wie P. Bayle in seinen „Nouvelles Lettres contre l'histoire du Calvinisme“ erwähnt, schon im 17. Jahrhundert unter den Cartesianern Divergenzen verschiedener Art eine gewisse Lockerung der beherrschenden Macht dieses „Lieblingsphilosophen der grossen Welt“ bewirkt hatten, so waren doch beim Erscheinen der Voltaireschen Schriften die meisten Gelehrten Frankreichs noch überzeugte Cartesianer. Einzig Maupertuis und Clairault, beides Mitglieder der „Académie des Sciences“, hatten es gewagt,

an der Weltwirbeltheorie bescheidene Zweifel anzubringen. In seinem „Discours sur la figure des astres“ von 1732 bekennt sich Maupertuis zu Newton, den auch D'Alembert im „Discours préliminaire“ als den Geist gepriesen hat, welcher der Philosophie diejenige Form gegeben habe, die sie nun wohl bewahren dürfte.

Voltaire stellt Locke der cartesischen Philosophie entgegen und zugleich vertritt er die newtonische Physik gegen die cartesische. Im „Catalogue des écrivains au siècle de Louis XIV“ beschreibt er die Wendung folgendermassen: „Ce n'est guère que depuis l'année 1730 qu'on a commencé à revenir en France de cette philosophie chimérique (cartésienne) quand la géométrie et la physique expérimentale ont été plus cultivées“. Die wichtigsten Argumente und Beweise gegen die Physik Descartes' enthalten dann seine erst 1741 gedruckten „Eléments de la philosophie de Newton“. Hier beschuldigt er u. a. seinen Gegner, (p. 23) die Philosophie Spinozas, die bis ins Zeitalter Goethes als purer Atheismus und Solipsismus verfehmt war, hervorgebracht und den Materialismus gefördert zu haben. Er verurteilt Descartes' Systemgeist (p. 80), der ihn vom rechten Wege abgebracht habe und kritisiert sehr ausführlich seine ganze Optik, der er zwar Genialität nicht absprechen kann, die aber natürlich die ganzen Erfahrungen und Experimente der folgenden Jahrhunderte vermissen lasse, ja, die überhaupt nicht auf der Erfahrung aufgebaut sei. (p. 88): „Descartes n'avait fait aucune expérience, il imaginait . . .“. Descartes machte seine Erfindungen nur aus dem reinen Denken, ohne die Erfahrung zu konsultieren (p. 145): „Descartes aurait été le plus grand philosophe de la terre, s'il eût moins inventé“. Es folgt dann die Kritik an der Weltwirbeltheorie, die zuerst von Huyghens als pure Hypothese entlarvt worden war. Immerhin räumt auch Voltaire Descartes gewisse Verdienste ein (p. 241): „Je rends autant de justice à Descartes que ses sectateurs, je l'ai toujours regardé comme le premier génie de son siècle“. Es folgt dann ein Zitat von Boerhave, dem damals sehr berühmten niederländischen Mediziner, über Descartes, das wir wörtlich wiedergeben möchten, weil wir glauben, dass es über die Charakterisierung des Verhältnisses der Aufklärung zu Descartes hinaus, auch heute noch unverminderte Aktualität besitzt, (p. 241): „Si de la géométrie de Descartes, vous passez à la physique, à peine croirez-vous que ces ouvrages soient du même homme, vous serez épouvantés qu'un si grand mathématicien soit tombé dans un si grand nombre d'erreurs; vous chercherez Descartes dans Descartes; vous lui reprocherez tout ce qu'il reprochait aux péripatéticiens, c'est-à-dire que rien ne peut s'expliquer par ses principes“.

c) Die Wendung in der deutschen Philosophie

Für das kulturelle Bewusstsein Europas im 17. Jahrhundert, zumal nach dem dreissigjährigen Krieg, war die Bedeutung Deutschlands eine sehr peri-

phere, dies gilt auch von dessen Philosophie und ändert sich erst mit dem Auftreten Leibnizens, der seit dem Cusaner ersten klassischen Gestalt deutscher Provenienz in der europäischen Philosophie. Die Schulphilosophie, wie sie an den Universitäten gelehrt wurde, bewegte sich fast ausschliesslich in den Bahnen der durch Melanchthon erneuerten Scholastik, fremde Einflüsse höchstens von Seiten der gleichzeitigen katholischen Neu-Scholastik (Suarez) erfahrend. Wie im Mittelalter, lebte sie in engem Bunde mit der Theologie, der sie zu didaktischen und apologetischen Zwecken das begriffliche Rüstzeug zu liefern hatte. Spezifisch neuzeitlichen Bestrebungen in Philosophie und Wissenschaft zeigte sie sich wenig und langsam zugänglich. Mit dem Beginn der Aufklärung nun, die man in Deutschland vom Anfang der Halleschen Lehrtätigkeit des Christian Thomasius (1690) bis zum Erscheinen von Kants „Kritik der reinen Vernunft“ rechnen kann, ändert sich manches grundlegend.

Schon im Laufe des 17. Jahrhunderts hatte sich zwischen dem lutherischen und dem reformierten Bekenntnis eine Verschiedenheit herausgebildet in bezug auf die Haltung den neuen philosophischen Richtungen gegenüber. Während das Luthertum immer mehr zum ausschliesslichen Hauptsitz der aristotelischen Scholastik geworden war, konnte sich die reformierte Philosophie, sofern sie nicht, wie an der Universität Heidelberg, zerfallen war, mit den neuen Bestrebungen verbinden. Erstmals geschah dies mit dem Cartesianismus in den Niederlanden, allerdings erst nach Überwindung erheblicher Widerstände. Diese Differenz der beiden Bekenntnisse beruht auf inneren Bedingungen, die sich in der verschiedenen Interpretation des Abendmahles herauskristallisieren lassen. Für den Lutheraner gilt: *Finitum capax infiniti*, für den Reformierten: *Finitum non capax infiniti*. Zweifellos erlaubt das reformierte Dogma eine weitgehendere Trennung zwischen Glauben und Wissen und damit eine grössere Selbständigkeit von Philosophie und Wissenschaft, als dies im Luthertum möglich ist. Da aber am Ende des 17. Jahrhunderts in Deutschland die reformierte Kirche zu schwach war, um eine eigene philosophische Bewegung heraufzuführen, entstammen die führenden Geister, Leibniz, Thomas, Wolff, alle dem Luthertum, zeigen aber eigentümlicherweise eine dem reformierten Geiste angenäherte Haltung. Dies rührt daher, dass die urlutherischen Länder allmählich zurücktreten zugunsten von Brandenburg, dessen reformiertes Herrscherhaus die ihm entsprechende Geisteshaltung förderte, und dass andere lutherische Länder, die von katholischen Fürsten regiert wurden (Schlesien), keine eigene Hochschule erhielten und daher auf die reformierten westlichen oder auf die calvinischen holländischen angewiesen waren.

Der Cartesianismus kam wohl um 1680 herum nach Deutschland, der grosse Kurfürst hatte schon einen Cartesianer (Bontekoe) zum Leibarzt, die Aufhebung des Ediktes von Nantes 1685 trieb zahlreiche französische Gelehrte, darunter auch Cartesianer (Sperlette, Du Hamel) als Flüchtlinge nach Deutschland. Von der Theologie her entstand hier das Bestreben, den

Cartesianismus mit dem herkömmlichen Aristotelismus zu verbinden zu einer eigentlichen „cartesianischen Scholastik“ (s. Bohatec). Wittich und Clauberg waren daran hauptsächlich beteiligt.

Die dem reformierten Glauben gemässe schärfere Trennung zwischen Religion und Wissen erhielt nun Sukkurs durch den Pietismus, der zwar dem Luthertum entstammte, aber die Überbelastung des Glaubens mit theoretischen Vorstellungen bekämpfte und dafür einen tätigen Erweis des Christentums forderte. Die der Welt zugewandten Wissenschaften gewannen einen freieren Spielraum, sie traten jetzt auch in den Konnex mit der Philosophie. Zunächst waren es Juristerei und Medizin, ihnen folgte die Mathematik. Ihre grosse Bedeutung für den Aufbau der modernen Wissenschaft hatte sich Descartes auch in der Philosophie nutzbar zu machen gesucht, mit dieser Forderung dem herkömmlichen philosophischen Betrieb entgegentretend.

In Deutschland gelangte dieser Impuls eigentlich erst mit der Aufklärung, durch Leibniz und Wolff, zur Entfaltung. Der Mathematik, als der modernsten Wissenschaft, verdankt Wolff seinen grossen Lehrerfolg. Doch in der Schulphilosophie stehen die Vertreter der ersten Aufklärergeneration noch nicht unter dem Einflusse der Mathematik und lehnen daher auch, soweit sie ihn kennen, Descartes vorbehaltlos ab. Christian Thomasius, dessen Haltung ihm gegenüber ein paar Mal wechselt zwischen halber Anerkennung und heftiger Ablehnung, bespricht ausführlich die cartesische Philosophie, am wohlwollendsten in seinem Wissenschaftsprogramm, wo er das meiste für wertvoll erklärt mit Ausnahme des methodischen Zweifels und des „cogito ergo sum“ als des methodischen Ausgangspunktes. Bei seinem Lieblingsschüler Nicolaus Hieronymus Gundling und bei Franz Budde macht sich dann bereits der Einfluss des lockeschen Empirismus geltend.

Weit überragt werden alle diese Schulphilosophen von Leibniz (1646—1716), der die Reihe der grossen philosophischen Systeme des 17. Jahrhunderts zu einem grossartigen Abschluss bringt, indem er alle ihre Motive in seinem vielseitigen Lebenswerk zur Ruhe bringt. Die heterogensten Denkrichtungen dieses, unter gesamteuropäischem Aspekt betrachtet, unvergleichlichen Zeitalters, streben in seinem Denken zu einem Ausgleich: Rationalismus und Empirismus, Neologismus und Sensualismus, mechanistische und teleologische Naturbetrachtung. Eine starke Unierungstendenz offenbart sich allenthalben in seinen Unternehmungen, wie er Protestantismus und Katholizismus, Deutschland und Frankreich aussöhnen, ja zu vereinigen trachtet, so bemüht er sich in seinem philosophischen Denken um die Verbindung von Geist und Materie, Freiheit und Determinismus. Da er eine unvergleichliche intellektuelle Aktivität besitzt, die allen Stoff, der ihr entgegentritt, umgestaltet und verändert, ohne aber daraus ein geschlossenes System oder ein tradierbares Lehrgebäude zu errichten, lässt sich Leibniz sehr schwer bei seinen historischen Provenienzen behaften.

Uns interessieren die Relationen zu Descartes und zur Aufklärung, die wir mit ein paar Streiflichtern erhellen möchten:

Die Franzosen betonen oft, dass zwar Deutschland durch Leibniz, dieser aber durch Descartes seinen Eintritt in die grosse philosophische Welt vollzogen habe und versuchen dann, aus ihm einen Cartesianer zu machen. In der Tat lassen sich zahlreiche Berührungspunkte, scheinbar Abhängigkeiten, aufweisen. Leibnizens Begriff der Monade, als metaphysischer Einsheit und Einheit will eine Lösung des Problems der Substanz darstellen, ohne aber in die Fehler und Unzulänglichkeiten der cartesischen Substanzlehre zu verfallen. Seine prästabilisierte Harmonie sucht die Unabhängigkeit einer psychischen von einer parallel laufenden physischen Kausalreihe im Menschenwesen plausibel zu machen, bezieht sich also auf ein Hauptproblem des cartesischen Systems. Daneben aber enthält die leibnizische Philosophie Elemente, die nicht nur sehr verschieden von der cartesischen sind, sondern ihr sogar diametral gegenüberstehen. Vor allem gilt dies von der Periode des reifen Schaffens, von ihr aus lässt sich Leibniz nur unter starken Vorbehalten an den Cartesianismus heranrücken.

Zu Beginn seiner philosophischen Laufbahn war Leibniz ebenfalls noch keineswegs Cartesianer, wie seine These „*de principio individui*“ von 1663 beweist. Doch interessierte er sich schon sehr früh, nach eigener Aussage seit 1661 (Kabitz hält dies für eine Selbsttäuschung und will frühestens das Jahr 1665 für einen Übertritt zur Mechanistik gelten lassen) für die modernen Standpunkte: „*J'avais pénétré bien avant dans le pays des scolastiques, lorsque les mathématiciens et les auteurs modernes m'en firent sortir encore bien jeune*“ (Syst. d. la N. et de la Gr. ed. Erdmann, p. 124). Die verschiedenen Einflüsse, denen Leibniz sich in dieser Zeit aussetzt, sind hier auch noch schwer zu differenzieren.

In der ebenfalls aus dem Jahre 1663 stammenden Schrift „*De arte combinatoria*“ lehrt Leibniz die unendliche Teilbarkeit der körperlich räumlichen Substanz und ausserdem eine Existenz unkörperlicher Wesenheiten, also einen mit Descartes weitgehend vereinbaren Substanzdualismus.

Die „*Confessio naturae contra Atheistas*“ von 1668 wahrt im Wesentlichen den cartesischen Standpunkt. Ein Brief von 1669 an Jacob Thomasius zeigt aber dann bereits ein bemerkenswertes Abrücken von der Mechanistik. Die „*extensio*“ wird hier nicht mehr als die das Wesen der Körper erschöpfende Bestimmung betrachtet, sondern über sie hinaus noch eine Kraft, genannt Antitypie, Inpenetrabilitas oder Crassitas, in Anspruch genommen, die verhindern soll, dass ein von einem Körper bereits ausgefüllter Raumteil noch von einem zweiten Körper in Anspruch genommen werden kann. Als neuer Begriff auf dem Wege zu einer dynamischen Welterklärung tritt in den folgenden Schriften von 1671 „*Theoria motus concreti*“ und „*Theoria motus abstracti*“, der wohl von Hobbes übernommene des „*Conatus*“ auf, der sowohl auf das körperliche wie auf das psychische Sein angewendet wird.

Von 1672—1676 währt Leibnizens bedeutsamer Pariser Aufenthalt, der einem intensiven Descartes-Studium, der Kommunikation mit den wichtigsten Vertretern des Cartesianismus gewidmet war und Leibniz wohl zur Überzeugung von der Falschheit zentraler cartesischer Positionen und Prinzipien gebracht hat und die Konzeption und Erörterung eigener Ideen und Theorien förderte.

Ein besonders markantes Zeugnis vom Verlassen der cartesischen Mechanistik, der Leibniz immerhin doch in Deutschland Eingang verschafft hatte, ist seine 1686 in den „Acta eruditorum“ erschienene Abhandlung „Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii“. Er sucht darin zu beweisen, dass nicht, wie Descartes lehrte, die Quantität der Bewegung, sondern die Grösse der Kraft sich im Universum konstant erhalte und dass diese Kraft nicht durch das Produkt aus Masse und Geschwindigkeit (mv), sondern durch das Produkt aus der Masse und dem Quadrate der Geschwindigkeit (mv^2) bestimmt sei. Die Konsequenz daraus ist wiederum, dass die Natur der Körper unmöglich in ihrem blossen Ausgedehntsein bestehen kann, wie Descartes lehrt, sondern, dass sie darüber hinaus als kraftbegabte zu denken sind. Dieser Gedanke leitet dann unmittelbar zur Lehre von den einfachen Substanzen oder metaphysisch punktuellen Krafteinheiten, die Leibniz im „Système nouveau de la nature“ von 1695 expliziert. Die Mechanistik erscheint fortan nur noch unter der Bezeichnung einer „vérité de surface“, oder eines „système de belle méthode“.

Bedeutend grössere Affinität als zur Mechanistik zeigt Leibniz, wie die deutsche Philosophie überhaupt, zur Naturbegreifung der paracelsischen Linie. Möglicherweise liegt von daher eine Inspiration vor für die 1669 erfolgte Aufnahme und Erwägung des Gedankens einer Allbeseelung, der dann zur eigentlichen leibnizischen Metaphysik der Monaden hinführt.

Für die psychologischen Lehren haben wir wohl bis zum Beginn der 1680er Jahre die cartesische Auffassung als die massgebende zu betrachten. Trotz dieses Übertretens zu den „Recentiores“ liegt aber eine bewusste Lostrennung von Aristoteles nicht vor, aber er wird im Sinne der cartesianischen Scholastik, mit welcher Leibniz in Kommunikation gestanden hat, d. h. durch die Brille der cartesischen Philosophie gesehen.

Die entscheidendste Anregung, die Leibniz von Descartes empfangen hat, haben wir wohl in seiner Erkenntnislehre zu suchen, wie sie etwa in den „Meditationes de cognitione veritatis et ideis“, die 1684 in den „Acta eruditorum“ erschienen sind, vorliegt. Leibniz hatte mit aller Schärfe den schwachen Punkt in der cartesischen Erkenntnislehre entdeckt. Er zweifelt an dem Grundprinzip des „clare et distincte“, da er öfters gefunden hätte, es leiste nicht, was es leisten sollte, weil es nicht die unbedingte Sicherheit der Erkenntnis garantiere. Er will dieses Prinzip durch ein besseres ersetzen. So erfindet er seinen legitimen Kalkül, der dasselbe leisten soll. Er dachte hiebei offenbar wie Lullus an ein kombinatorisches Verfahren, gelangte aber über zahlreiche Versuche und Entwürfe nie zu einem befriedigenden Ergebnis. Charakteristisch ist immerhin, in einer andern Weise zwar als für

Descartes, die Verflechtung mathematischer mit erkenntnistheoretischen Elementen.

In dem „Système nouveau de la nature et de la communication des substances“ von 1695 wird bereits eine Synthese zwischen der cartesischen und der lockeschen Erkenntnistheorie gesucht in einer These, die von beiden Systemen ein Moment entlehnt: Alle Erkenntnis ist uns „virtuell“ eingeboren (Descartes), bedarf aber, um „aktuell“ zu werden, der wirklichen Erfahrung (Locke).

In den in der Hauptsache gegen John Locke gerichteten „Nouveaux essais sur l'entendement humain“ von 1704, greift er den axiomatischen Charakter des „cogito ergo sum“ an. Es sei ein faktischer, auf einer unmittelbaren Erfahrung beruhender, nicht aber ein notwendiger Satz. Leibnizens Urteil über die cartesische Philosophie im Ganzen drückt sich bildlich aus (Erdmann, p. 142): „J'ai coutume de dire que la philosophie cartésienne est l'antichambre de la vérité (vestibulum veritatis heisst es anderswo) et qu'il est difficile, de pénétrer bien avant, sans avoir passé par là“.

Trotz Leibnizens Polemik gegen Locke zeigen ihre Erkenntnispsychologien grosse Ähnlichkeit, die auch zwischen der englischen und der kontinentalen Linie der Assoziationspsychologie, bzw. Vorstellungspsychologie, fortbesteht, die sich ja von diesen beiden Denkern fortsetzen. Beide stimmen gegen Descartes in der Behauptung eines unbewussten Seelischen überein. Ähnlich wie bei Locke durch Assoziation der Wahrnehmungsreste die bewussten Vorstellungen zustande kommen, so entstehen nach Leibniz die Apperzeptionen durch eine Summierung der noch unbewussten „petites perceptions“ (Beispiele: Meeresbrandung, Volksgemurmel).

Im Grunde seines Wesens aber ist Leibniz trotz dieser fortschrittlichen Gedanken noch eine Gestalt des Barock. Die Metaphysik dominiert letztlich über die andern Disziplinen. Die Konziliatorik, wie sich unverkennbar in dem Konflikt mit Newton offenbart, ist nur eine scheinbare. Sein mathematisches Denken aber ist nicht mehr wie bei Descartes, Spinoza, Malebranche und noch Newton, an der Geometrie orientiert und in enger Beziehung zu einer Metaphysik des Raumes stehend, der als Repräsentant oder Sensorium Gottes gedacht ist, sondern es hat sich ganz in das Gebiet der Arithmetik verschoben. Die positive ganze Zahl steht als die eigentliche Realität am Anfang. Sekundär konstituiert sich dann der Raum als ein System von Relationen. Bei Newton umgekehrt steht am Anfang der absolute Raum und die Zahl erscheint als eine blosser Relation. Beide gelangen von ganz anderen Voraussetzungen zur Entdeckung des Infinitesimalkalküls: Newton vom Räumlichen, Leibniz vom Arithmetischen her. Vom Arithmetischen aus lässt sich ein Kontinuum, wie der Raum es darstellen soll, jedoch nicht denken; aus diesem Grunde versucht Leibniz die Erklärung der Bewegung auf dem Umweg über die Konstruktion einer „Transkreationstheorie“. Sein, auf einem Arithmetismus beruhender Monadismus, später von Herder als „Monadenroman“ und von Goethe als „Schauspiel nur“ abgelehnt, brachte ihn in den Konflikt mit Newton.

Dessen Einfluss begann in Deutschland erst 1704 mit der Gründung der Berliner Akademie. Nachdem Christian Wolff die Berufung nach Berlin abgelehnt hatte, wurden Maupertuis und Euler dahin berufen, sie vertraten Newton gegen die sogenannte Leibnitio-Wolffiana. Sämtliche eingegangenen Arbeiten aber über die aufsehererregende Preisaufgabe, ob die Monadologie noch Geltung habe, sind nolens volens stark von Leibniz mitbeeinflusst. Erst die Generation von 1740 wird dann vorbehaltlos Newton gegen Leibniz zu ihrem Feldgeschrei erheben, dessen Stern dann, auf Grund erst jetzt gedruckter Spätschriften, nochmals gegen Newton zu steigen beginnt.

Zunächst aber konnte Leibniz die Universitäten nur erobern, wenn seine Philosophie in die Form eines rationalistischen Dogmatismus gebracht wurde. Diesem Bedürfnis kam in gewisser Weise Christian Wolff (1679—1754) entgegen. Er selber protestierte zwar heftig gegen die von ihm fälschlicherweise Bilfinger zugeschriebene, in Wahrheit aber von seinen eigenen Gegnern Lange und Budde stammende Bezeichnung „Leibnitio-Wolffiana“ für seinen nun schulgerecht gemachten Leibnizianismus, und hebt dagegen immer wieder seine weit wichtigere Beziehung zur Scholastik hervor. Von ihr übernahm Wolff ausser seinen Grundbegriffen die pedantische Methode des Demonstrierens. Die von Leibniz übernommenen Gedanken erscheinen daneben wie Fremdkörper, die mit Ausnahme der prästabilierten Harmonie, der aber im Gesamtaufbau der Wolffschen Philosophie nur untergeordnete Bedeutung zukommt, nie völlig assimiliert werden. Wolffs verständige Klarheit und unkünstlerische Definiersucht haben sich aber sicher nicht ohne die Einwirkung Descartes' entwickelt. Seine anfängliche Beschäftigung mit Mathematik hatte in ihm das Verlangen nach der Philosophie erst geweckt und nach einer der mathematischen analogen Methode. Diesbezüglich beruft er sich selber ausdrücklich auf Descartes, Malebranche und Vertreter der cartesianischen Scholastik. Zunächst hatte er das Verhältnis von Leib und Seele nach cartesischer Art bestimmt, später erschien ihm die leibnizische Lösung plausibler. Im Ganzen aber vollzieht sich seine Aufnahme neuerer Gedanken in einer etwas äusserlichen Weise. Wolff ist Eklektiker und, im Unterschiede von allen grossen schöpferischen Geistern der älteren Neuzeit, ein Mann der Schule, der vor allem an die Lehrbarkeit denkt. In bezug auf die Gehalte und die Form seines Philosophierens bedeutet er gegenüber Leibniz einen Rückschritt.

Für die Ausbreitung der cartesischen Mechanistik aber war der ungeheure Lehrerfolg Wolffs in Deutschland geradezu entscheidend. Die Geschichten fast aller deutschen Universitäten um die Wende zum 18. Jahrhundert zeigen, wie die Lehre Descartes', meist von jungen Naturwissenschaftlern getragen, allmählich das Ansehen der Scholastik erschütterte und verdrängte.

Die Wandlung in der Haltung dem Cartesianismus gegenüber, im Sinne einer Abwendung von der Mechanistik unter gleichzeitigem Aktuellwerden des Bewusstseinsesatzes und der Bewusstseinsanalyse, die wir mit dem

Beginn der Aufklärung in England und von da aus dann auch in Frankreich sich vollziehen gesehen hatten, modifiziert sich also für Deutschland. Hier gelangen fast zur gleichen Zeit die Einflüsse des Cartesianismus aus Holland und Frankreich und die seiner aufklärerischen Gegner aus England zur Entfaltung. Die Lehrtätigkeit Christian Wolffs begünstigte zunächst den Cartesianismus, freilich z. T. auch schon Descartes' englische Kritiker. Wolffs Gegner, die nach ihm das Feld beherrschten, brachten gegen dessen Synthese zwischen scholastischem und neuzeitlichem Geiste nun endgültig die neue Richtung zum Durchbruch, allerdings war sie gespalten in eine Leibniz- und in eine Newton-freundliche Partei.

II. Das Descartes-Bild in der Philosophiehistorie dieses Zeitraumes

a) Descartes und die Entstehung der Geschichtschreibung der Philosophie im 18. Jahrhundert aus den polyhistorischen Anfängen des 17. Jahrhunderts

Es liegt zunächst im Wesen des sie beherrschenden Christentums und dann in der unausgesetzten Beschäftigung mit der Antike und ihren Traditionen begründet, dass Mittelalter und beginnende Neuzeit ein Geschichtsbild besessen haben, das durch Reichtum, bunte Mannigfaltigkeit und Lebendigkeit das gleichzeitige Naturbild weit überragt hat.

Dagegen hatte eine Unterströmung, die nach dem Kennenlernen der Natur drängte, schon im ausgehenden Mittelalter bei den Franziskanern (Roger Bacon) eingesetzt, in der Renaissance starke Förderung erfahren, um sich endlich bei Francis Bacon an die Oberfläche des Interesses zu ringen. Genauere Messinstrumente und andere Erfindungen und Entdeckungen technischer Art ermöglichten ein unaufhaltsames Wachsen des Wissens von der Natur. Die grossen Theoretiker der mathematisch fundierten Methode der neuen Naturwissenschaft, Kepler, Galilei und Newton, schufen eine Naturbegriffung, die alle empirisch erfassbaren Phänomene nach einer einheitlichen, immanent-kausalen Naturgesetzlichkeit erklärbar machte.

Ansätze zu einer geschichtlichen Betrachtung der Natur hat es innerhalb dieser Richtung schon früh gegeben, so etwa, zuerst für das Gebiet der Geologie bei Lionardo, dann bei Descartes, in seiner simplizistischen Art, das Planetensystem allein durch mechanische Gesetze geschichtlich entstanden zu denken. Hier und auch später noch, dienten solche Versuche in erster Linie aber der Erklärung der tatsächlichen gegenwärtigen konkreten Natur und entstammten zunächst also gar nicht einem historischen Interesse an früheren Epochen dieser supponierten Geschichte der Erde oder des Universums.

So eröffnet sich uns, gegenüber diesen bescheidenen Versuchen geschichtlicher Naturbetrachtung, das allgemeine Geschichtsbild noch des beginnenden

den Barock viel disparater in seinen methodischen Richtlinien, gewichtiger, reicher und mannigfaltiger in seinen Inhalten. Es ist, im Ganzen gesehen, ein unentwirrtes und unentwirrbares Geflechte von historischer Phantasie, bewusster willkürlicher Konstruktion, naiver unkritischer Gläubigkeit und logischem Konsequenzdenken. Historisches Wissen ist hier ein Bestandteil der Gelehrsamkeit. Es fehlt noch das Bedürfnis nach kritischer Sichtung der Quellen hinsichtlich ihrer historischen Glaubwürdigkeit und Dignität. Zwar hatte sich um die Wende des 16. Jahrhunderts eine gewisse Reaktion gegen die humanistische Geschichtsbetrachtung geltend gemacht, doch die Abhängigkeit von den antiken Historiographen blieb noch lange bestehen. Unbeschadet ihrer Mängel ist die barocke Polyhistorie von einer eminenten Bedeutung: Durch ihren unermüdlichen Sammeleifer hat sie der späteren Historiographie unschätzbar wichtige Quellen erhalten und bereitgestellt, dies in engster Zusammenarbeit mit einer glänzenden Philologie. Nicht grundlos hat Maritain in der grossen historischen Gelehrsamkeit (Mabillon, du Cange, etc.) das hervorragendste Charakteristikum dieser Zeit gesehen.

In einem vollkommenen und bewussten Gegensatz dazu tritt die gleichzeitig entstehende Philosophie Descartes' auf. Ihr typischstes Spezifikum ist der noch nie gehörte Anspruch, von aller historischen Wirklichkeit unabhängig und gelöst zu sein. In einem überlieferungslosen Dasein will sie die zeitlose Wahrheit erkennen und auf eine jedem denkenden Verstande evidente Weise demonstrieren. Zum Erweis der allgemeinen Evidenz seiner philosophischen Prinzipien hatte Descartes angeführt, „dass sie zu allen Zeiten bekannt und von allen Menschen für wahr und unzweifelhaft gehalten worden seien“ (A.T.IX, 2. Teil, p.10). Diese ewige, weil zu allen Zeiten unverändert gleiche Wahrheit, will aber ausserdem auch noch absoluter Neuanfang des Philosophierens sein.

Die Beschäftigung mit der Geschichte und mit den andern humanistischen Wissenschaften muss von hier aus eine ungeheure Abwertung erleiden. Sie wird zu einem blossen Spiel der Unterhaltung für den Geist, das ihn von seiner eigentlichen Aufgabe, der Erkenntnis eben der einen, ewigen, zeitlosen Wahrheit abhält, ihn dazu sogar untüchtig macht, weil es ihn mit Vorurteilen aller Art belastet.

Das Wahrheitskriterium der cartesischen Philosophie, die „*clara et distincta perceptio*“, impliziert ein weiteres Argument gegen die Historie: Diese kann bekanntlich nur unklare, trübe und verworrene Bilder liefern, ist mithin wertlos für unsere Erkenntnis und hat auszuscheiden aus dem Bereich des Wissenschaftlichen. Im Nachweisen und Erklären der Naturgesetze findet der Verstand ein ihm weit würdigeres Arbeitsfeld. Diese Aufgabe von Untersuchung und Berechnung ist zudem, im Unterschied vom Studium der Geschichte, an keine Autorität von Traditionen gebunden, darin liegt ein weiterer grosser Vorzug. Denn in dem Gebundensein an Autoritäten jeder Art versteckt sich eine kaum zu eliminierende Fehlerquelle.

Dass Descartes in der gänzlichen Verwerfung der Geschichte eine Verwechslung begangen hat, ist eine Erkenntnis nicht erst unserer Tage. J. Hui-zinga glaubt sogar, dass gerade eine schärfere historische Erkenntnis diesen extremsten Antihistorismus Descartes' inspiriert habe.

Als unmittelbare geschichtliche Konsequenz ergab sich im 17. Jahrhundert von Descartes aus, freilich auch unabhängig von ihm, das Vorwärtsdringen und Feldgewinnen der Naturwissenschaft als der legitimsten Erkenntnisform. Daraus resultierte schliesslich das Eingeholt- und Überschattetwerden des Geschichtsbildes durch das Naturbild. Durch manche Geister innerhalb der direkten Descartes-Nachfolge wird die Abwendung von der Historie explizit: Malebranche z. B. fühlte sich tiefer berührt vom Anblick eines Insektes, als von der ganzen griechischen und römischen Geschichte. D'Alembert will die Geschichte sogar abschaffen. Buffon seufzt: „Plût au ciel que le nom de tous ces prétendus héros fût également enseveli dans l'ombre de l'oubli“.

Daneben aber arbeitete die grosse historische und antiquarische Gelehrsamkeit, vor allem in den Händen französischer Benediktiner und Laien, ruhig weiter. Seit die naturwissenschaftliche Forschung an die Stelle überlieferter Meinungen und fremder Beobachtungen das Experiment gesetzt hatte, fühlten sich die ernsthafteren Geschichtsforscher bewogen, die tradierten geschichtlichen Fakten systematischer und exakter, als es bislang geschehen war, auf ihre Glaubwürdigkeit hin zu prüfen und begannen, verschiedene Grade von Zuverlässigkeit auch unter den historischen Quellen zu eruieren und zu unterscheiden. Diesen direkten Zusammenhang zwischen den naturwissenschaftlichen Entdeckungen und einer exakteren historischen Forschung hat schon Leibniz festgestellt (Entwurf zu seinen Annalen 1691/92, ed. E. Bodemann, 1885, p. 19). Die ästhetisierende und heroisierende Historiographie der Antike, wie auch das prunkhafte Historienbild des Barock, vermochten den gesteigerten wissenschaftlichen Ansprüchen und verfeinerten Kriterien nicht mehr zu genügen. Trotz allen Bestrebungen aber blieb das historische Schaffen auch noch der ganzen Aufklärung hinsichtlich seiner wissenschaftlichen Qualität weit hinter dem gleichzeitigen naturwissenschaftlichen zurück, welchem, trotz erstarkenden historischen Sinnes und Interesses, noch immer vorzüglich die Begeisterung gehörte.

Mit diesen beiden Momenten, der vorbehaltlosen Verwerfung der Historie und dem mittelbaren Anteil am Wachsen einer neuen, schärferen Kritik innerhalb der entstehenden neuzeitlichen Geschichtschreibung, ist die Beziehung Descartes' zur Historie noch nicht erschöpfend dargestellt.

Troeltsch erblickt in Naturalismus und Historismus die beiden grossen wissenschaftlichen Neuschöpfungen der modernen Welt, die in dieser spezifischen Gestalt sowohl dem Altertum wie dem Mittelalter unbekannt waren. Diese beiden Geschichtsepochen nämlich bevorzugten allenthalben das Ausgehen vom Ontologischen. Erkenntnistheoretische,

psychologische und bewusstseinstheoretische Probleme dagegen, die im Gefolge Descartes' zentral wurden, lagen an der Peripherie des geistigen Interesses oder erhielten ihre Bedeutung nur auf der unverlierbaren Grundlage des Ontologischen. Umgekehrt brachte die Neuzeit den Verfall, oder doch die subjektivistische Verwüstung der stolzen philosophischen Disziplinen des Altertums und Mittelalters: Metaphysik, Logik, Ethik.

Schon Giovanni Battista Vico (1688—1744) hatte diesen Sachverhalt erkannt und sogar innerhalb des Cartesianismus dem fast ausschliesslich herrschenden Naturalismus seine „Scienza nuova“, d. h. den Historismus gegenübergestellt, den Unterschied zwischen beiden dahin formulierend, der Naturalismus habe es letztlich mit rein gegebenen, unbegreiflichen Körpergrössen des Raumes zu tun, der Historismus dagegen habe das Selbstverständnis des Geistes zum Gegenstande, sofern es sich um die eigenen Hervorbringungen seiner in der Geschichte handle. Das Verhältnis dieser beiden Haupttendenzen der modernen Wissenschaft erhellte aber erst dann ganz, so meint Troeltsch, wenn man sie nicht nur in ihrem Gegen- und Nebeneinander, sondern auch in der Gemeinsamkeit ihrer Wurzel sehe, die trotz aller tatsächlichen und historischen Antagonismen bestehe, nämlich: in der cartesischen Bewusstseinsphilosophie. Im Ausgang von der Bewusstseinsanalyse war jene Doppelrichtung schon gegeben: diejenige auf die körperbezogenen und allgemeingesetzlichen und diejenige auf die ichbezogenen und historisch-genetischen Inhalte des Bewusstseins.

Zunächst allerdings entspross nur der Naturalismus dieser Wurzel. Denn obwohl Descartes, zwar ohne befriedigenden Erfolg, um eine plausible Lösung der Wechselwirkungslehre sich bemühte, die dann zu Spinozas psychophysischem Parallelismus und Leibnizens prästablierter Harmonie führte, Pascal seine „Logique du coeur“ entwickelte und Malebranche die Paradoxie der Erlösung und Offenbarung neben dem mechanischen Weltgesetz gelten liess, die bedeutendsten unmittelbaren Nachfolger Descartes' also einer ethisch-historischen Weltordnung den Raum sichern wollten, vermochten sie doch nicht, ihn auch richtig auszufüllen, zu sehr und ausschliesslich lag ihnen die Richtung auf die räumlich ausgedehnte Körperwelt und deren mathematische Ordnung und ferner noch auf die älteren Disziplinen der Logik und Metaphysik. Sie sind vor allem die Schöpfer des modernen Naturalismus, dem sie die gesamte Philosophie unterwerfen.

Mit innerer Notwendigkeit jedoch liegt im Ausgehen vom Bewusstsein neben der Richtung auf die naturwissenschaftlichen diejenige auf die historischen Disziplinen beschlossen, sobald man es nicht nur nach seinen apriorischen mathematisch-physikalischen Schöpfungen, sondern a posteriori, nach seinen eigenen genetischen Wandlungen und Erfüllungen analysiert.

Dieser zweite Spross konnte sich erst in der Nachfolge von John Locke entfalten, in einer Verbindung mit der typisch englischen Neigung zum Empirismus, der von Francis Bacon über Herbert von Cherbury schon immer in engster Beziehung zur Historie gestanden hatte. Zwar liegt in der sensualistischen Tendenz der empiristischen Erkenntnistheorie als Konse-

quenz die Leugnung nicht allein jeder geistigen Kontinuität, sondern auch jeder geistigen Gemeinschaft überhaupt (Locke: „We cannot see by another man's eyes“), ohne welche Geschichte nicht zu denken ist. Der Sensualismus aber als solcher blieb doch nur von untergeordneter Wirkung auf die Methode der Wissenschaft. Im Ganzen gesehen bedeutet Locke die Wendung zur historisch-genetischen Betrachtung der Bewusstseinsinhalte und David Hume wird sogar zum grossen massgebenden Historiker der englischen Aufklärung, wie es die französischen Leuchten der Aufklärung, Voltaire und Montesquieu, werden. An Hume hat ausdrücklich Hamann seinen Antirationalismus angeknüpft und auf diesen Herder sich bezogen, der Schöpfer der eigentlichen Geschichtsphilosophie (Der Name „philosophie de l'histoire“ stammt zwar schon von Voltaire, besagt hier aber kaum mehr, als Geschichte, vom Standpunkt der Philosophie aus betrachtet) und der „Vater der Romantik“. Obwohl er, in modifizierter Weise zwar, am Fortschrittsgedanken des 18. Jahrhunderts noch festhält, vollzieht sich in Herder die Krisis der aufklärerischen Geschichtsauffassung; seine Ideen vom Selbstwert jeder geschichtlichen Epoche und von den unbewussten und unwillkürlichen geschichtsbildenden Kräften der menschlichen Natur, weisen über das 18. Jahrhundert hinaus in die Zeit, in welcher der Historismus dem Naturalismus dann mindestens ebenbürtig geworden ist, insofern sie nun von einer echten Ergriffenheit, Ehrfurcht und Liebe der geschichtlichen Vergangenheit gegenüber beseelt war und in deren Epochen nicht mehr bloss Stufen zur Höhe der Gegenwart erblickte.

Endlich kann man, die Betrachtung der Beziehung zwischen dem Cartesianismus und der Historie abschliessend, Wilhelm Dilthey zitieren (W. u. A. d. M. p. 354), der im cartesischen Freiheitsidealismus, von ihm sehr betont und hervorgehoben, ein die geschichtliche Einstellung förderndes Element sieht. Dieser nämlich finde seinen höchsten Ausdruck in der Auffassung des Verhältnisses der göttlichen Freiheit zu der Weltmaschine, ihrer Einrichtung und ihrer Entstehung. Descartes bereite mit dieser Stelle seines Systems die entwicklungsgeschichtliche Auffassung des Universums vor.

Zunächst aber musste, auf der Grundlage des Cartesianismus, die Beziehung der Philosophie zu ihrer eigenen Geschichte, sich zu einer eigentlichen Antinomie verschärfen und zuspitzen.

Hegel, der oft und grossenteils berechtigt als Endpunkt und Abschluss der philosophischen Epoche angesehen wird, die mehrheitlich selbst in Descartes ihren Anfang und ihre Grundlegung gepriesen hat, weist einmal (Werke, VIII, p. 19) auf den fundamentalen inneren Widerspruch hin, den der Begriff „Geschichte der Philosophie“ in sich enthalte: Philosophie hat die unveränderliche, ewige, an und für sich seiende Wahrheit zu ihrem Gegenstand. Geschichte aber erzählt, was zu einer Zeit gewesen, zu einer anderen verschwunden und durch Neues verdrängt worden ist. So kann in Wahrheit die Philosophie keine Geschichte haben und in der Geschichte Philosophie nicht sein.

Die Aufklärung bietet uns diesen Widerstreit als eine eminente geistesgeschichtliche Realität. Hegel, der ihn abschliessend formuliert hat, ist, im Unterschied von Descartes, seinem Begründer, einer der wenigen grossen ausdrücklichen Philosophiehistoriker unter den hervorragenden Philosophen. Er vollzieht mithin die Synthese. In seinen Begriffen der Philosophie, der Entwicklung, des Konkreten, löst sich die Antinomie auf.

So wahr es ist, dass alles echte Philosophieren aus dem Ursprung kommt und nicht aus einer blossen denkerischen Wiederholung schon vorgedachter historischer Philosopheme, so wahr kann es doch darum niemals absoluter Anfang sein, in dem Sinne, wie Descartes sich, die Philosophie und ihre Geschichte missverstehend es vollziehen zu können meinte. Da dem Philosophierenden aber der Ursprung, aus dem er philosophiert, angemessen nie Gegenstand werden kann, so erscheint er auch ständig in der Radikalität eines Von-vorn-Anfangens, zugleich aber inmitten eines ganzen Kosmos' erhellter, angeeigneter oder in Frage gestellter Überlieferung (s. Jaspers, p. 82 f.). Wie die Systematik der philosophischen Probleme zeigen kann, eignet dem philosophischen Bewusstsein neben der Intention nach dem Wissen der Prinzipien des Seins, die nach der Erkenntnis seines eigenen Wesens. Historisch tritt sie früh schon in die Erscheinung. Die historische Abfolge der einzelnen Philosophen vollzieht sich in weit höherem Grade im Lichte des Wissens, als diejenige anderer Kulturzweige, die nicht in so hohem Masse Wissen, noch weniger Wissen von sich selber in ihrem Wesen implizieren. Die Philosophie braucht, um das ihr mögliche Höchste zu leisten, vielen Gefahren besser begegnen und Irrtümer vermeiden zu können, das Wissen um ihre eigene Geschichte. Erst aus der Geschichtlichkeit eines überwindenden Aneignens und schöpferischen Neugestaltens, in dessen Ergebnissen dann die ganze Überlieferung aufgehoben wäre, nach der dreifachen Bedeutung des hegelschen Begriffes, erhellt auch der Ursprung, aus dem wir philosophieren. Es liegt somit zu einem wesentlichen Teil in der Philosophie überhaupt begründet, dass sie sich faktisch mit einer Seite ihrer Arbeit im auswählenden, entscheidenden und widerlegenden Denken bewegt.

In der historischen Disziplin der Philosophiegeschichte haben wir den methodischen Ausbau des Wissens der einzelnen Philosophien um ihre geschichtlichen Beziehungen zueinander. Sie gründet also mit einer Wurzel im rein Philosophischen, während die andere im historisch-gelehrten Interesse zu suchen ist. Ohne Zweifel bleibt etwas von der ursprünglichen Spannung ständig spürbar und erhalten.

Renaissance und Reformation hatten der gebildeten Welt Europas das für die Formung der historischen Richtung des neuzeitlichen Geistes bedeutsame Erlebnis vermittelt, eine ganze Epoche in der geschichtlichen Distanz sehen, und zu ihr, über die nicht interessierende Zwischenzeit hinweg, reiche und mannigfaltige Beziehungen gewinnen zu können. Die Konstituierung der spezifisch neuzeitlichen Formen der Kultur vollzog sich daher zunächst, trotz des in die Erscheinung tretenden inhaltlich Neuen, fast aus-

schliesslich unter Berufung auf antikhistorische Vorbilder, denen autoritative Bedeutung beigemessen wurde. Bei fortschreitender Differenzierung und Entfaltung der neuen Welt, wurden noch im 16. und sogar im 17. Jahrhundert Religionskriege z. B. und Kämpfe um die Grenzen der einzelnen Territorien vornehmlich unter dem Panier historischer Argumentation ausgetragen. Aus diesen Bedürfnissen des Lebens wurde den an und für sich schon in der Renaissance entstandenen philologischen und historischen Wissenschaften reichste Förderung zuteil, davon durfte mittelbar auch die Philosophiegeschichte profitieren.

Die moderne Welt aber, mit der Vollendung der Aufklärung ihre allgemeine Herrschaft antretend, konsolidierte sich im Freiwerden nicht von der Überlieferung überhaupt, sondern bloss von deren autoritativer Geltung. Der Bruch mit dieser Autorität aber setzt voraus die Schaffung einer Kritik, die deren Schein und Anspruch der Göttlichkeit zu zerstören und sie als aus rein menschlichen Kräften und Vermögen entstanden, begreiflich zu machen hatte. Seit der Renaissance war solche Kritik im Wachsen, allmählich hat sich daraus das moderne historische Denken entwickelt.

Die Entstehung der neuzeitlichen Philosophiehistorie setzt voraus die Versöhnung der Philosophie mit der Geschichte, ist also erst in der Nachfolge Lockes, d. h. im 18. Jahrhundert denkbar. Doch leistete die polyhistorische Wissenschaft des 17. Jahrhunderts dazu eine nicht zu überschätzende Vorarbeit, in der Aufnahme und Bereitstellung der Realitäten. In den ersten tastenden Versuchen findet sich das philosophiegeschichtliche Wissen noch nicht durchwegs klar gesondert von dem übrigen historischen Stoffe. Entsprechend ist der Umfang der ersten Philosophiegeschichten. Eine Anzahl riesiger Folianten suchte in der Regel in wenig übersichtlicher Weise der erdrückenden Fülle des Stoffes Herr zu werden. In dem Masse, wie die den Stoff bezwingenden systematischen Energien wachen, vermindert sich dann das äussere Volumen der Werke. Da die neuzeitlichen Philosophien noch zu sehr Gegenwart waren, als dass sie ein historisches Interesse in Anspruch zu nehmen nötig gehabt hätten, wandte sich dieses fast ausschliesslich der Antike zu. Ein nahezu vollständiges Verzeichnis dieser vorbereitenden Arbeiten findet sich in dem ersten Bande von Tennemanns Geschichte der Philosophie, 1798—1810. Johannes Freyer bespricht die charakteristischsten unter ihnen.

Die Haltung der Aufklärung, als einer geistigen Bewegung allgemeinen Charakters, der Historie gegenüber, lässt sich schwer auf eine einheitliche klare Linie bringen. Nach Eduard Fueter (Gesch. d. n. Hist. 3. Aufl. p. 334) hat die Geschichtschreibung des 18. Jahrhunderts eine durchaus selbständige Ausbildung erfahren, die mit der Entwicklung der Aufklärung überhaupt nicht ohne weiteres in Parallele gesetzt werden darf, dies unterscheidet sie von der Historiographie etwa des Humanismus. Die Aufklärung im eigentlichen Sinne des Wortes, d. h. der Versuch, die überlieferten theolo-

gischen Anschauungen auf Grund der neuen naturwissenschaftlichen Bildung umzugestalten, hat, nach Fueter, zur Pflege der Geschichtsschreibung in keiner Weise angeregt. Durchaus entgegengesetzt äussert sich Dilthey (Das 18. Jahrh. u. d. gesch. W. in „Deutsche Rundschau“, 1901, p. III). Er sagt, dass die Aufklärung des 18. Jahrhunderts, welche unhistorisch gescholten werde, eine neue Auffassung der Geschichte hervorgebracht habe. Leitende Ideen der Aufklärung sind nach Dilthey: Die Autonomie der Vernunft, die Herrschaft des menschlichen Geistes über die Erde durch Erkenntnis, die Solidarität des Menschengeschlechts und die Zuversicht eines stetigen Fortschreitens. Dilthey fasst aber das Wesen der Aufklärung weiter und allgemeiner als Fueter, daher mag z. T. ihre Divergenz in der Beurteilung des Verhältnisses der Aufklärung zur Geschichte kommen. Auch Dilthey ist nicht blind für die Schranken der historischen Aufklärung, die wesentlichste liegt in dem Lebensgefühl des Jahrhunderts, das alle Vergangenheit nur als Stufe zu der sonst nirgends erreichten Höhe der Gegenwart betrachtet.

Die Aufklärung erbte und vollendete den Kampf gegen die autoritative Macht des Historischen in der Gegenwart und gegen alle geschichtlich bedingte Parteilung. Sie ist damit auch Erbin und Vollenderin derjenigen Richtung des Denkens und Wollens, als dessen theoretischer Ertrag das „natürliche System der Geisteswissenschaften“, wie Dilthey es konzis benannte, anzusehen ist. Dieses System eines Naturrechts, einer natürlichen Moral, Religion etc. entsprang dem brennenden Bedürfnis der spezifisch neuzeitlich gerichteten Intelligenz des 16. und 17. Jahrhunderts, zur Konsolidation in allgemein gültigen Ideen und vernunftgemässen Verhältnissen. Es beruht auf der Annahme von in der Natur des Menschen unverrückbar gegründeten festen Begriffen, gesetzlichen Verhältnissen, einer Gleichförmigkeit des Denkens, Handelns, Wollens und Fühlens, die überall dieselben Grundlinien von wirtschaftlichem Leben, rechtlicher Ordnung, moralischem Gesetz, Schönheitsregeln, Gottesglauben und Gottesverehrung zur Folge haben muss. Die natürlichen Anlagen, Normen und Begriffe sollen unveränderlich, auch vom Wechsel der Kulturformen unabhängig sein. Sie beherrschen alle Völker zu allen Zeiten in allen Regionen. Sofern die Menschheit sich dieselben zum Bewusstsein bringt, zur einzigen Richtschnur ihres Handelns macht und alle bestehenden Institutionen vor das Tribunal des aus ihnen abgeleiteten rationalen Systems bringt, tritt sie in das Stadium der Mündigkeit ein.

Die Aufklärung betont nun besonders das Rationale des natürlichen Systems in Analogie zu ihrem Hervorheben von Verstand und Vernunft als dem Zentrum des Menschenwesens. Das natürliche System ist zugleich das der Vernunft entsprechende. Da die Differenzierung in allen Kulturgebieten der modernen Welt nicht mehr aufzuhalten war durch die Berufung auf historische Mächte und da auch kämpferische Auseinandersetzungen nicht zum Ziele einer Einigung, z. B. in der Religion, führen konnten, blieb nur noch dieser Ausweg offen, die Vernunft vermö-

gend zu erklären, alle Wahrheiten, religiöse, naturwissenschaftliche, moralische usw. aus sich heraus zu entwickeln. In der Gestaltung der Wirklichkeit, gemäss dem aus der Vernunft heraus geschaffenen System, musste die Aufklärung ihre wesentlichste Aufgabe erblicken. Im 17. Jahrhundert war neben der Geltung des natürlichen Systems überall auch noch ein Glaube lebendig an eine Offenbarung supranaturalen und suprarationalen Ursprungs und ev. auch Inhalts, die durchaus gewahrt zu bleiben hatte. Das 18. räumt radikal auf mit diesem Dualismus. Es hält eine immanente Erklärung der Welt aus überall geltenden Erkenntnismitteln und eine rationale Ordnung des Lebens im Dienste allgemeingültiger Zwecke nicht bloss für möglich, sondern sogar für allein zulässig. Die Offenbarung, sofern sie noch einen Sinn behalten wollte, musste als ursprünglich mit der Vernunft übereinstimmend begriffen werden, wo sie es jetzt nicht mehr war, war sie eben durch Missverständnis der Menschen depriviert worden.

Die Vernunft Realität werden zu lassen, dies war jedenfalls die grosse Aufgabe der Aufklärung. Ihre Vertreter glaubten entweder dies schon erreicht zu haben, oder doch gedanklich die vernunftgemässe Kultur mit apodiktischer Gewissheit bestimmen zu können. In beiden Fällen erscheint notwendig die Gegenwart akzentuiert und die Vergangenheit entwertet, schon wegen ihrer grösseren Entfernung vom Ideal. Daraus folgt zumindest eine gewisse Schwierigkeit, zur Vergangenheit eine positive Beziehung zu gewinnen.

Die Haltung der Aufklärung zur Geschichte kompliziert sich aber noch durch andere ihrer Grundvoraussetzungen: Wenn in allem, was geschieht und je geschehen ist, der in seiner Gesetzlichkeit beharrende Menschegeist sich auswirkt, woher erklärt sich dann der Wechsel der Handlungsweisen und Kulturformen, die ungeheure Mannigfaltigkeit menschlichen Lebens und Trachtens? Wie kommt es ferner gerade jetzt, im Zeitalter der Aufklärung, zum Durchbruch der Vernunft? In solchen Schwierigkeiten ist das Geschichtsbild des 18. Jahrhunderts befangen.

Daneben finden sich nun aber in der Aufklärung auch Momente, die sie zur Geschichte geradezu hindrängen mussten: Sie erbte doch vom Humanismus das gelehrte Interesse am Tatsächlichen der Vergangenheit. Dann fand sie in ihrem Denken die Kraft, die teleologischen Gedankengänge der früheren theologischen Geschichtsbetrachtung zu zersetzen, und den Willen — in Nachahmung des Naturalismus — zu einer immanentkausalen Geschichtsauffassung. Voltaire und Hume hatten sich mit ungeheurer Energie hinter die Erfüllung dieses Programms gesetzt. Ein drittes Moment schliesslich liegt in dem natürlichen System der Geisteswissenschaften. Hasbach hat für die Lehre vom Naturrecht, Troeltsch für den Deismus nachgewiesen, was sich von allen seinen Spezialgebieten würde zeigen lassen, dass sich die Geschichtsforschung durch es nicht nur unmittelbar hatte anregen lassen, sondern, dass in seinen Theorien Hypothesen über Ursprung und Entwicklung der Kultur als integrierende Bestandteile enthalten waren. Sie arbeiten nämlich alle mit der Konstruktion eines Urzustandes, entweder

nach stoischem Vorbilde mit dem eines paradiesischen, oder nach epikureischer Art mit dem eines dunklen, tierhaften. Im ersten Fall vollzieht sich Geschichte als fortschreitende Entartung, im zweiten als ständige Entwicklung oder unaufhaltsamer Fortschritt zu immer höheren Stufen der Vollkommenheit. Die empirische Geschichtsforschung wurde jedenfalls zu einer entscheidenden Instanz in den Diskussionen um diese spekulativen Theorien. Eine erhebliche Spannung blieb gleichwohl bestehen zwischen den Ergebnissen der nur denkenden Vernunft und der ungeheuren Fülle der geschichtlichen Phänomene. In der Philosophie war sie am schärfsten ausgeprägt, da hier am heftigsten die Koinzidenz von Ideal und Gegenwart betont wurde — zuerst und schulemachend von Descartes. Inhaltlich war dieses Ideal ein Rationalismus, in dessen Konsequenz der Anspruch lag, das die gesamte Realität umspannende Begriffssystem müsse allein aus dem Satz vom Widerspruch deduziert werden können. Faktisch war freilich damit die Geschichte der Philosophie, da sie grösstenteils diesem Anspruch nicht genügen konnte, zu einer Geschichte menschlicher Irrtümer gestempelt und entwertet.

Als die der Aufklärung eigentümliche Geschichtsauffassung bildet sich seit dem Anfange des 18. Jahrhunderts der *P r a g m a t i s m u s* aus. Dilthey bestimmt dessen Merkmale (l. c.) wie folgt: Anerkennung nur der Individuen als der wahren, d. h. empirisch nachweisbaren Ursachen der Geschichte und Betrachtung dieser Individuen nicht unter dem Gesichtspunkte von unbewusst in ihnen wirkenden Kräften, sondern allein als Subjekte klarer bewusster Tätigkeit des Verstandes, die vornehmlich im eigenen Interesse gegründet ist, Abwesenheit jedes Begriffes einer inneren Verbindung der Personen in der Gesellschaft. Pragmatische Geschichtschreibung ist vor allem auf den praktischen Nutzen gerichtet, den sie in der Belehrung des Lesers über die Beweggründe der handelnden Personen sucht. Sie will nicht allein gelehrt, sondern auch weise machen. Die Gegenwart in ihrer disparaten Fülle soll überdies verständlich gemacht werden. Spittler definiert Geschichte geradezu als die „Wissenschaft von der Entstehungsart der Gegenwart“. Da sich nach der herrschenden, letztlich auf der cartesischen Bewusstseinslehre beruhenden Auffassung, das psychische Leben restlos im hellen Lichte des Bewusstseins vollzieht, werden alle menschlichen Handlungen, somit alle historischen Vorgänge zu bewussten Willensvorgängen, die erklärt sind, sobald man ihr Motiv gefunden hat. Geschichte hat die Erkenntnis der Handlungsmotive der historischen Persönlichkeiten zu vermitteln und wird dadurch, unter der ungeprüften, sehr fragwürdigen Annahme einer weitgehenden Gleichheit der Menschen, zu einer eminent praktischen Angelegenheit, sie *k l ä r t* auf, wird zur eigentlichen Wissenschaft vom Menschen und für den Menschen.

Die pragmatische Auffassung der Geschichte der Philosophie hat als durchgehendes Problem die Frage, wie die absolute Philosophie, in deren Besitz

sie sich wähnt, in den historischen Systemen erscheint. Wieviel diese von jener realisieren und welche Motive der Philosophierenden, ev. Lebensumstände, an ihren Irrtümern schuld sind. Alle geschichtlichen Philosophien werden also implizite auf das normale absolute System bezogen und von ihm aus beurteilt.

Die lehrhafte Tendenz, der Wille zu praktischer Wirkung sind eng an die Methode der Einzelmotivierung gebunden, denn immer nur ein einzelner Fall kann exemplarischen Wert besitzen. Dies erschwert, ja verunmöglicht die Gewinnung einer prinzipiellen systematischen Bedeutung der Philosophiegeschichte. Im Ganzen gesehen bleibt daher, typisch dafür sind die bruckerschen Werke, die pragmatische Philosophiehistorie eine amorphe Masse von Einzelmotiven, denen höchstens, wie ein weitmaschiges Netz, ein System von Formelementen übergeworfen wird. Eine eigentliche Kontinuität aber, zwischen den einzelnen Systemen, im Sinne etwa eines lebendigen Weiterkomponierens, oder eines Aufgehobenwerdens der früheren in den späteren, ist mit der pragmatischen Methode unerkennbar, denkbar höchstens als eklektische Übernahme einzelner Motive.

Wie in der allgemeinen Historiographie, brachte Deutschland im 18. Jahrhundert auch in der Historie der Philosophie keine Werke hervor, die für uns mehr als ein historisches Interesse beanspruchen könnten. Ihre Autoren waren fast ausnahmslos Unversitätsprofessoren — auch die zünftige Philosophie ruhte hier seit Wolff wieder in den Händen der Hochschuldozenten —; so schrieben sie ihre Werke primär im Hinblick auf die Bedürfnisse des akademischen Unterrichts. Auch von daher erwies sich der Eklektizismus als zweckmässig. Die Weiterentwicklung verlief aber dann immerhin doch so, dass die Bindungskraft, die Energie des Zusammenfassens stetig wuchs, es zeigt sich schon in der Abnahme des äusseren Umfangs der Werke. Man schüttet die einzelnen Fakten nicht mehr in ihrer spröden Tatsächlichkeit hin, sondern benützt ideelle Richtlinien, um dem barbarisch formlosen atomaren Haufen Gestalt zu geben.

Die deutschen Philosophiehistoriker lassen sich nach ihren leitenden Ideen und Prinzipien durchaus in die Situation der allgemeinen Geschichtsschreibung einfügen. Der ganze Ertrag der kulturgeschichtlichen Forschung kommt ihnen zu gute. Die Antriebe von daher waren zunächst stärker und bestimmender, als diejenigen aus der Philosophie, die im populären Wolfianismus, diesem „Koalitionssystem cartesianischer und leibnizischer Metaphysik“ (Kuno Fischer) zusehends verflachte.

Unter den leitenden Ideen der Aufklärung, die als formgebende auch für die Historie der Philosophie in Frage kommen, steht die des Fortschrittes obenan. Betrachtet man sie als Gestaltungsprinzip schon in der Vergangenheit wirkend, so muss sich eine Längsspaltung der Geschichte in einzelne Objektgruppen notwendig ergeben. Denn ein Fortschritt kann nur dann konstatiert werden, wenn eine Reihe, dem Wert und der Vollendungsstufe nach zwar verschiedener, der Art nach aber gleicher Erscheinungen mit einander in Beziehung gesetzt werden. Je homogener das inbegriffene Erschei-

nungsmaterial ist, je sinnvoller stellt sich die Frage nach einem eventuellen Fortschritt. Nun ist ein philosophisches Gesamtsystem natürlich ein zu komplexes Gebilde, als dass in einer Reihe philosophischer Systeme jene ideale Homogenität vorhanden wäre. Soll sich diese Methode fruchtbar erweisen, so muss auch das philosophische System — wie die Kulturgeschichte in eine Geschichte der Technik, der Kunst u. s. w. — aufgespalten werden nach seinen verschiedenen Gedankenkreisen, Disziplinen, Begriffen etc. Wir stehen bei der Entstehung der *Problemgeschichte*.

In der problemgeschichtlichen Betrachtung rücken sich Philosophie und Geschichte der Philosophie, die wir nun in ihrem gegenseitigen Sich-berühren, -bedingen, aber auch Sich-ausschliessen, -bekämpfen, verfolgt haben, wiederum nahe: Denn in der Problemgeschichte wird das geschichtliche Material ins systematische Bewusstsein aufgenommen. Die Grundtendenz, der kontinuierliche Fortschritt, fungiert nun als strukturgebendes Prinzip in der Bewertung jedes Gedankens hinsichtlich seines positiven Beitrages zur Lösung des in Aussicht genommenen Problems. Solche Betrachtung wird aber zu einer eminent philosophischen Angelegenheit. Alles bloss Faktische, rein Gelehrte, Antiquarisch-Historische, das bisher so sehr gewuchert hatte, muss nun eliminiert, oder doch auf seine wirkliche Bedeutung, der bloss dienenden Funktion, eingeschränkt werden. Weiter liegt in der Konsequenz dieser Art Philosophiehistorie die Konzentration auf diejenigen Denksysteme, in welchen die noch gegenwärtig geltenden Probleme klar und bewusst explizit werden. So fallen z. B. biblische, barbarische und frühhellenische Stoffkreise nun weg, bei Tiedemann z. B. mit der Begründung, Philosophiegeschichte sei nicht bloss Sammlung von Meinungen über philosophische Gegenstände, sondern Inbegriff von Meinungen aus *Gründen*. Tiedemann, den wir hier als letzten Repräsentanten der Philosophiehistorie des 18. Jahrhunderts im Auge haben, erkennt auch sehr klar und verbreitet sich darüber, dass der Historiker nicht nach der Idee einer bestimmten Philosophie alle früheren bewerten darf. Denn jede weitere Entwicklung würde seine Geschichte wertlos machen oder doch relativieren. Die Geschichte der Philosophie setzt sich nämlich nicht zusammen bloss aus der Summe der einzelnen Problemgeschichten, sie hat auch noch das Gefüge der einzelnen Problemkreise und dessen Wandlungen in den Systemen zu ihrem Gegenstande. Die Zugrundelegung eines bestimmten idealen absoluten Systems würde hier zu sehr ungerechten Urteilen führen. Der Fortschritt der Vernunft in der Geschichte kann sich nunmehr nur so vollziehen, dass die einzelnen Probleme, jedes für sich und alle parallel zueinander, ihrer Lösung *näher* kommen. An die Stelle einer behaupteten absoluten Philosophie tritt die Summe der philosophischen Wahrheiten. Das Bündel von Fortschrittslinien, in das die Gesamtgeschichte der Philosophie sich aufgelöst hat, mündet in ein Bündel von gelösten Problemen.

Abschliessend möchten wir die hier geschilderte Entwicklung in zwei Momenten zusammenfassen:

1. Infolge z. T. der vollkommenen Ablehnung der Philosophiegeschichte durch Descartes, war diese zunächst das Pflegekind ausserphilosophischer Disziplinen geworden (Philologie, Theologie, Historie). Mit fortschreitender Aufklärung aber wurde sie allmählich der Philosophie zurückgewonnen, erwarb sich dadurch wieder prinzipielle systematische Relevanz, bis dann später Hegel die für uns vorläufig letzte Synthese zwischen beiden vollzogen hat.

2. Worüber Lessing in seinem 52. Literaturbrief klagt, dass unsere schönen Geister keine Gelehrte und diese keine schönen Geister seien, weil jene nicht lesen, nachlesen oder sammeln wollten, diese aber nichts als das, trifft glänzend den Ausgangspunkt der neuzeitlichen Philosophiehistorie. Die Entwicklung strebte zu einer Synthese auch zwischen diesen Haltungen.

b) Descartes in der deutschen Philosophiehistorie vor Kant

Der erste Deutsche, dessen immerhin nicht unerhebliche wissenschaftliche Tätigkeit ausschliesslich der Geschichte der Philosophie gewidmet war, ist Jakob Brucker (1696—1770). Ursprünglich von der Theologie her kommend, hatte er seinen bleibenden eklektischen Standpunkt, wie auch die Anregung, eine Geschichte der Philosophie zu schreiben, von Budde, seinem philosophischen Lehrer erhalten, der ähnlich wie der Zeitgenosse Thomasius, eine starke Intention zu geschichtlichen Studien besass, die sich in ihrer wissenschaftlichen Äusserungsform freilich noch sehr dem polyhistorischen Betriebe verhaftet zeigt. In den ersten Jahrzehnten, in denen Brucker zu schreiben begann, herrschte überdies in Deutschland ein, historische Studien förderndes, reiches und vielseitiges philosophisches Leben, denn der fortschreitende Wolffianismus hatte die Philosophie zu einer öffentlichen Angelegenheit gemacht. Daneben gedieh ein, auf Philosophiegeschichte ohnehin angewiesener und sie zugleich begünstigender, kräftiger Eklektizismus. Endlich kommt dazu noch ein Aufschwung der allgemeinen Geschichtswissenschaft, angefacht von Bayles historischer Skepsis.

Brucker veröffentlichte zuerst eine Studie über die Geschichte der Ideenlehre und verschiedene andere kleinere Spezialarbeiten. 1731—38 entstanden dann die „Kurzen Fragen aus der philosophischen Historie“, bekannt wohl nur noch aus dem sechsten Buche von Goethes „Wahrheit und Dichtung“: „Mein Freund hatte den kleinen Brucker zum Grunde seines Vortrags gelegt, und je weiter wir vorwärts kamen, je weniger wusste ich daraus zu machen . . .“. Nimmt man, Goethes genialer Fähigkeit zur Zusammenschau geistiger Phänomene gedenkend, den kleinen Brucker vor, so wundert man sich allerdings kaum über dieses Urteil. 1742—44 ist dann der „grosse Brucker“ entstanden, Jakob Bruckers philosophiegeschichtliches Hauptwerk: „*Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*“.

Analog zu seiner eigenen eklektischen Philosophie begreift Brucker jede fremde nicht als ein aus Grundprinzipien deduzierbares und zu geschlossener Einheit vollendbares System, sondern als ein mehr oder weniger zufälliges Konglomerat von Meinungen und Gedanken über philosophische Gegenstände. So behandelt er die gesamte Philosophiegeschichte nach Art der alten Doxographen als eine Sammlung von Lehrmeinungen. Zwar macht er kein Hehl aus seinem distinkten Bewusstsein eines Fortschrittes gegenüber der blossen kritiklosen Sammelarbeit und Kuriositätenjagd der vorangegangenen polyhistorischen Generation. Sich von dieser distanzierend, formuliert er einleitend einige, ihm wesentlich scheinende, methodische Grundregeln: Trennung zwischen primären und sekundären Quellen, Stufung der letzteren nach ihrer historischen Dignität und nach der Glaubwürdigkeit ihrer Verfasser. Jedoch im Verlaufe des Werkes hält er sich kaum daran. Er reiht in parataktischer Ordnung Lebensdaten und philosophische Gedanken, Schicksale der Autoren und der Werke zwanglos nebeneinander. Jede konkrete Philosophie wird gewaltsam in eine Anzahl von Thesen zerfällt, die sich dann fortlaufend numerieren lassen und von denen zwar die einen wichtig, grundlegend und Voraussetzung, die andern unwichtig, peripher und Folgerung sind. Doch werden solche Unterschiede in der Dignität nicht zum Ausdruck gebracht. Virtuoso gehandhabt könnte diese primitivste Methode philosophiegeschichtlicher Auffassung, die bloss das rein Stoffliche zusammenträgt, allenfalls in der Reihenfolge der Thesen eine gewisse Rangordnung sichtbar machen. Das lebendige Zusammenwirken und Ineinandergreifen der Gedanken aber muss sich dieser starren Form der Atomisierung der Philosophien in einzelne Thesen notwendig entziehen. Prinzipielle Positionen vor allem, aus deren weiterer Determination das ganze System erwächst, werden durch die einmalige Formulierung ihres Inhaltes nicht nur ihrer logischen Funktion für das Ganze, sondern auch ihrer schöpferischen Allgegenwart im Systeme, also ihrer eigentlichen Wahrheit beraubt.

Bruckers Werke gelten mit Recht gemeinhin als Musterbeispiele der pragmatischen Methode. Denn sie betrachten ihre Hauptaufgabe nun im Erklären der Ursachen für die Entstehung der Thesen. Unproblematische vernünftige Normaltypen, an denen es weiter nichts zu erklären gibt, sind alle diejenigen Philosophen, die vorurteilslos, keiner der früheren Doktrinen sich restlos verschreibend, nach eklektischer Methode, der allgemeinen Vernunft entsprechend, ihre Philosophie zurechtgelegt haben. Unter der aufklärerischen Voraussetzung, dass eine im Wesen konstant bleibende Vernunft nach den Gesetzen ihrer Struktur in immer gleicher Weise sich äussernd, alle historischen Philosophien hervorgebracht habe, werden in erster Linie die Abweichungen und Verschiedenheiten in den Thesen über einen bestimmten Gegenstand, ferner ausgesprochene Widernunftigkeiten zum Objekte der Erörterung gemacht. In den Lebensumständen und im philosophischen Milieu, dann im Charakter der Philosophen werden die Ursachen für ihre philosophischen Lehren gesucht. Werden diese dann von Schülern

aufgenommen und weiterentwickelt, so liegen die Ursachen dafür ausschliesslich bei den Schülern. Deren Arbeit erschöpft sich aber im Verdeutlichen, Klären, allenfalls Ergänzen der übernommenen Menge kompakter Vorstellungen und Begriffe. Dass aber der philosophische Wille selber im Laufe der Zeit sich ändern, andere und neue Anliegen in seinen Wirkungsbereich eintreten könnten, zentrale Fragen zu peripheren und umgekehrt periphere zu zentralen werden, sich nicht nur die Problemlösungen, sondern auch die Problemstellungen wandeln könnten: alle diese Fragen bleiben Brucker völlig fern und fremd. Die allerwichtigsten Umschläge der Vernunft in der Geschichte, die charakteristischsten und originellsten Leistungen werden nicht oder schief registriert. Hegel hat mit Nachdruck auf Brucker hingewiesen, als einen der Hauptvertreter der Unsitte, alle Bestimmungen, die in den gegenwärtigen Begriffen liegen, in diejenigen früherer Epochen hineinzutragen. Die Philosophiegeschichte wird in der Absicht Bruckers zu einer für die Gegenwart angelegten belehrenden Beispielsammlung, die uns formal schulen und zu eigenem Denken anregen soll. Darin und ferner in ihrer Nützlichkeit auch für die einzelnen Wissenschaften erschöpft sich ihre Funktion.

Bruckers Lehrer Franz Budde hatte den Paragraphen XXV seines philosophiegeschichtlichen Kompendiums (Jo. Francisci Buddei Compendium historiae philosophicae observationibus illustratum cum praefatione Jo. Georgi Walchii, Halae MDCCXXXI), der Einiges über Descartes bringen sollte, eingeleitet mit dem Satze: „Restat praecipuus philosophiae *re st a u r a t o r* Renatus Cartesius . . .“. Dieser stand dabei aber noch keineswegs am Beginne der neuzeitlichen Philosophie, die vielmehr schon durch den ganzen Chor der bekannten Renaissancephilosophen, durch Vertreter des Humanismus und der protestantischen Scholastik, durch hervorragende Figuren des wissenschaftlichen und philosophischen Lebens des ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts inaugurirt worden war.

Bei Brucker figurirt Descartes unter einer ähnlichen Bezeichnung, „*philosophiae re f o r m a t o r*“, und steht als solcher neben Bruno, Cardano, Bacon, Campanella und Hobbes an sechster Stelle. Auf ihn folgen noch Leibniz und Thomasius. Im Unterschiede von der Darstellung Buddes lässt also Brucker die Repräsentanten der philosophischen Renaissance, die Humanisten und die dem Protestantismus nahestehenden Denker wie auch die vorwiegend wissenschaftlich orientierten Geister wegfallen.

Von den 135 Seiten, die Brucker der Darstellung Descartes' widmet, entfallen allein 60 auf die Schilderung des Lebens und des Charakters 25 Seiten befassen sich mit der Betrachtung der äusseren Schicksale der cartesischen Lehre und bloss noch 30 Seiten bleiben der Abhandlung der eigentlichen Philosophie vorbehalten. Dabei muss eingeräumt werden, dass für die Darstellung der cartesischen Philosophie, die geradlinige Deduktionen bildet, deren Etappen klar formulierbar sind, die bruckersche Methode noch relativ gut geeignet erscheint (siehe etwa die Mechanik). Wie

aber bei ihm die Untersuchung der Gottesvorstellung eines Philosophen immer den grössten Raum einnimmt, auch wenn ganz andere Probleme im Vordergrund stehen, einfach, weil in Bruckers Denken die Theologie primären Rang behauptet, so bewegt ihn auch am Schlusse seiner Descartes-Rekapitulation die Frage, nach seiner Ansicht am meisten diskutiert, ob Descartes Atheist gewesen sei. Brucker verneint dies entschieden: Descartes könne niemals Atheist gewesen sein, da in seinem System Gott ja die bedeutungsvollste Stelle einnehme, ohne die es gar nicht bestehen könnte.

In mancher Hinsicht mit Bruckers Werken vergleichbar, über die sie anderseits freilich auch wieder deutliche Fortschritte zeigt, ist Dietrich Tiedemanns (1748—1803) siebenbändige Philosophiegeschichte, „Geist der spekulativen Philosophie“, 1791—97 in Marburg erschienen.

Aus der Übertragung der programmatischen Idee der Aufklärung, des Fortschrittsgedankens, auf die Auffassung der Philosophiegeschichte, hatte sich eine Längsspaltung deren Bereichs in mehrere, ihrer Substanz nach homogene, in ihren Etappen kommensurable Fortschrittsreihen, als notwendig und zweckmässig herausgestellt. Etliche philosophiehistorische Arbeiten von der Mitte des 18. Jahrhunderts an beschränken sich daher nun auf ein Spezialthema, etwa „die natürliche Gottesgelahrtheit“ oder den „Atheismus“, seit der Darstellung durch Cudworth wiederholter Abhandlung sich erfreuend.

Tiedemanns Werk, das in diese Kategorie von Arbeiten zu zählen ist, behandelt zwar mehr oder weniger das Gebiet der gesamten Philosophiegeschichte, doch so, wie das einer einigermaßen einheitlichen und geschlossenen Wissenschaft. Die Idee des Fortschritts, ziemlich äusserlich aufgefasst, realisiert sich durch den Wechsel philosophisch verschiedenartigster und -wertigster Epochen hindurch, in den Beiträgen, welche die einzelnen konkreten Philosophen zu der Summe aller philosophischen Wahrheiten, repräsentiert durch die gegenwärtige Philosophie, beitragen. Der problemgeschichtlichen Tendenz seiner Zeit folgend, legt Tiedemann durch die Darstellung der einzelnen Systeme einige scharf betonte Längslinien hindurch, deren etappenweises, durch die Stufen der sich folgenden Systeme markiertes Fortschreiten er bisweilen gut zu erfassen vermag, so beispielsweise die wesentlichsten Fassungen des Gottesbegriffs in der Abfolge der altgriechischen Philosophien. Ähnlich verfolgt er hier den Fortschritt in der Konzeption des Kausalitätsbegriffs, die skeptischen Gedankengänge, in der mittelalterlich-christlichen Philosophie, den Fortschritt der Gottesbeweise und in der neuzeitlichen, die Verbesserungen der psychologischen Erkenntnisse. Lauter ideelle Linien laufen ihm so durch die Geschichte, und die einzelnen Systeme erscheinen als Querschnitte dazu. Der kontinuierliche Fortschritt der Vernunft in der Geschichte der Philosophie wird auch durch dunkle Epochen nicht unterbrochen, denn auch unbewusste und unwillkürliche Leistungen einzelner Individuen können ihn weiter tragen. Wie so der Fortschrittsgedanke die Gesamtgeschichte der Philosophie in die Gesamtheit der

Problemgeschichten umschafft, und dadurch das ideelle Liniensystem zustande kommt, an dem sich die einzelnen konkreten Systeme mühelos aufreihen lassen, wie er ferner die Stoffauswahl für die historische Darstellung bestimmt, so ist er auch massgebend für die historische Auffassung der einzelnen philosophischen Systeme. Deren Einheiten müssen dabei notwendig zerbrochen werden, und in völlig anders geartete, in die logisch geordneten Kontinuitäten der Probleme, fügt Tiedemann die Bruchstücke neu zusammen. Hier ist wohl die Stelle, die zu den schwersten Bedenken Anlass geben muss. Tiedemann zerfällt willkürlich die philosophischen Systeme allein nach dem Gesichtspunkt der ihm wichtig erscheinenden Probleme und Problemgruppen. Auf die Fortführung dieser gedanklichen Kontinuitäten kommt es ihm letztlich ganz allein an. So erschöpft er zwar eine Philosophie nicht mehr, wie Brucker es getan hatte, durch eine möglichst vollständige Aufzählung ihrer Thesen, aber immerhin durch ein lockeres Aneinanderreihen ihrer Thesen- und Problemgruppen. Nicht mehr ein Normalsystem philosophischer Thesen, wohl aber ein solches philosophischer Probleme trägt er an die zu erfassende Philosophie heran. Verhängnisvoll ist sein ständiges Aussein auf den Fortschritt der Vernunft, das Beurteilen eines Systems ausschliesslich nach dem, was es gegenüber den früheren Neues enthält. Seinen Versprechen, sich sorgfältig in die Meinungen der Philosophen hineinzusetzen, gleichsam eines jeden eigenes Wörterbuch aufzusuchen, ferner die Probleme nicht in willkürlicher Ordnung zu bringen, sondern in ihrem inneren Zusammenhang, den sie im Geiste der Autoren selber eingenommen haben, vermag er nur sehr bedingt gerecht zu werden.

Von den 70 Seiten, die Tiedemann im 6. Bande Descartes widmet, entfallen 26 auf die Darstellung der Biographie — immer noch eine gewichtige Konzession an die pragmatische Methode: Einleitend wird Descartes vorgestellt, als der grosse Mann, welchem das Glück aufbehalten war, ein System aufzustellen, das ausgebreitetsten Beifall sich verschaffte, die Schulphilosophie verdrängte, der Vernunft eine bessere Bahn vorzuzeichnen vermochte und sie dadurch eine beträchtliche Strecke voranbrachte auf ihrem Wege zur Vollkommenheit. Alle seine unmittelbaren philosophischen Vorgänger, die sich des Joches der Scholastik schon entledigt hatten, vermochten nicht, das ruinierte Gebäude der Weltweisheit wiederum aufzurichten, teils, weil sie die besserungsbedürftigen Stellen nicht kannten, teils, weil sie mit Plänen an die Unternehmung herangingen, die dem Ganzen nicht angemessen waren. Descartes einzig aber suchte die zerstreuten Teile und Glieder zu sammeln und in einen neuen engen Zusammenhang miteinander zu bringen. Dabei bereicherte er die einzelnen Teile mit so viel neuen, bestimmteren, helleren Begriffen und blieb so nahe an der Linie des Wahren, und so fern von aller blossen Neuerungssucht und Paradoxie, dass notwendig, was nur einigermaßen gesunden Verstandes fähig war, ihm beifallen musste. Die grossen Männer, die dann aus der cartesischen Schule hervorgingen, verschafften ihr immer allgemeineren Beifall und brachten sie schliesslich

zu einer Herrschaft, die nur durch nachherige bessere Systeme allmählich wieder abgebaut werden konnte. Hierdurch wie durch die allgemeine Erweckung der Vernunft aus ihrem langen Schlummer, durch die Eröffnung neuer Zugänge zum Reiche der Wahrheit und durch die indirekte Veranlassung der folgenden vollkommeneren Systeme, hat Descartes sich unsterbliches Verdienst um die Menschheit erworben. Tiedemann rühmt ihn, als ohne Zweifel einen der tiefsten Denker, die je den Erdball betreten haben und zugleich, was noch weit mehr ist, als einen der wenigen, die das Ganze der Philosophie zu überschauen vermochten, Mangel an Ordnung, Ebenmass und Zusammenhang der Teile erkannten und, um dem Ganzen bessere Einrichtung zu geben, kühne Entschlüsse fassten. Nach den grossen Geistern des Altertums habe niemand mehr in solchem Masse die theoretische Philosophie zu übersehen vermocht, wie Descartes.

Worauf wir heute besonderen Wert legen würden: die Befragung des immanenten Wahrheitscharakters der cartesischen Philosophie, das liegt vollkommen ausserhalb von Tiedemanns Interessenbereich: „Ob das cartesische System in sich vorzüglichen Wert hat, als System von Wahrheiten betrachtet, als wonach Neuere allein es messen wollen, gehört nicht in dessen Beurteilung, da noch lange nicht ausgemacht ist, welches das beste, allein wahre Gebäude von Philosophie sein mag, mithin ein allgemein geltender Masstab gänzlich fehlt. Genug, wenn Descartes die Begriffe aufhellte, in bessere Verbindung brachte, ihre Summe vermehrte und den Schlüssen mehr Bündigkeit gab“ (p. 105). Dies ist ein Musterbeispiel tiedemannschen Argumentierens.

In der expliziten Darstellung nun der cartesischen Philosophie, folgt Tiedemann weder chronologischen noch systematischen Richtlinien des cartesischen Denkens, sondern klittert dessen einzelne Momente und Motive zu völlig neuen Problemkreisen zusammen. Seine Kritik fällt er vom Standpunkt späteren, z. T. spezifizierteren, z. T. auch gänzlich verwandelten Philosophierens her.

Berühmt als Verfasser brauchbarer philosophischer Lehrbücher, die dem Geiste der Zeit in glücklicher Weise entgegenkommen und darum weite Verbreitung fanden, war der Göttinger Professor Johann Georg Heinrich Feder (1739—1809). Seinem „Grundriss der philosophischen Wissenschaften nebst der nötigen Geschichte zum Gebrauch seiner Zuhörer“ von 1767 (2. Aufl. 1769), der ihm die Göttinger Professur eingebracht hatte, tat noch Kant öfters die Ehre an, ihn seinen Vorlesungen zu Grunde zu legen, hauptsächlich wohl wegen des geschichtlichen Überblicks, mit dem er beginnt, der aber ausser den Namen nur ganz Äusserliches bringt.

An 6. Stelle unter denen, „welche neue Lehrgebäude in allen oder in den meisten Theilen der Weltweisheit errichtet und in den Geschichten derselben z. T. Epoche gemacht haben“, steht Descartes. Sein Streben ging vor allem dahin, Vater einer neuen philosophischen „Sekte“ zu werden, was ihm aber viel Verdruss gekostet habe. Gleichwohl aber werde er „allemal“ ein

grosser Philosoph bleiben. Feders spätere Lehrbücher, die, deutlich erkennbar, aus den einzelnen Teilen des Grundrisses erwachsen sind, sind wohl ausführlicher, aber kaum gründlicher geworden. In allen Teilen wird von psychologischen Erörterungen ausgegangen und man erkennt in ihnen als Bestandteile Stücke der Lehren von Wolff, Crusius und Darjes.

Feders bedeutendster Schüler war der unermüdliche Vielschreiber Christoph Meiners (1747—1810), der eine sagenhafte Anzahl von Büchern in die Welt gesetzt haben soll. Sein encyklopädisches Wissen hatte er sich durch seine starke ausgesprochene Neigung zu massenhafter Bücherlektüre angeeignet, besessen schon in früher Jugend von einer wahren Lesewut. Bekannt wurde er hauptsächlich durch seine kulturgeschichtlichen Werke, hinter denen die meist älteren philosophischen, die, wie die seines Lehrers, durchwegs psychologisch gerichtet sind, stark zurücktreten.

In sein kurzes Kompendium „Grundriss der Geschichte der Weltweisheit“, Lemgo 1786, hat er bloss die Hauptstücke aufgenommen. Wie in den meisten zeitgenössischen Werken, nimmt die Darstellung der mittelalterlichen Philosophie einen verschwindend kleinen Raum ein neben derjenigen der antiken und der neuzeitlichen. Letztere zerfällt in zwei Abschnitte, einen ersten, der die Figuren der Renaissance und Reformation, aber auch die hervorragenden Geister noch des 17. Jahrhunderts bis zu Hobbes und Gassendi mit umfasst, und in einen zweiten, der mit Descartes einsetzt. Eine kurze Biographie veranlasst Meiners zu der Bemerkung, Descartes habe weniger Sorgfalt für die Bildung seines Herzens, als für die seines Geistes verwendet. Nach Aufzählung der wichtigeren Werke macht er, wie Feder es schon getan hatte, auf die grossen mathematischen Verdienste Descartes' aufmerksam. Die cartesische Philosophie aber habe in allen kultivierten Reichen Europas die heilsamste Revolution hervorgebracht.

Johann August Eberhard (1739—1809), der letzte wissenschaftliche Vertreter des Wolffianismus, ist vor allem bekannt, als einer der grimmigsten und unermüdlichsten Gegner der aufstrebenden kritischen Philosophie. Seinen Ruhm verdankte er zunächst einer „Allgemeinen Theorie des Denkens und Empfindens“ von 1776, die mit dem Preis der Berliner Akademie ausgezeichnet wurde. Er teilt die geschichtliche Neigung seiner Zeit, dies beweist die hier in Frage kommende „Allgemeine Geschichte der Philosophie“ von 1788 (2. Aufl. 1796), daneben aber beschäftigen ihn vorwiegend ästhetische Probleme, deren Erörterung ihm auch den grössten Erfolg einbringt.

Die Philosophiegeschichte will er bewusst pragmatisch vortragen, in dem Sinne, dass ihre allmähliche stufenweise Entwicklung aus ihren Anfängen sichtbar werde. Im Unterschiede von seinen Vorgängern lässt er aber nun die neuzeitliche Philosophie erst im 17. Jahrhundert einsetzen, Kepler, Galilei, Bacon und Gassendi vollführten dazu die ersten Schritte. Als vollständiger Reformator aber tritt dann Descartes auf, der unter gänz-

licher Verwerfung alles Alten, die Aufführung eines völlig neuen philosophischen Lehrgebäudes unternommen habe. Hiezu habe es ihm weder an Genie, noch an Fleiss und Kenntnissen gemangelt, er erweiterte die Analysis durch neue Methoden und die höhere Geometrie durch die Einführung der analytischen Methode. Als philosophische Methode zur Erlangung absoluter Gewissheit, habe er den methodischen Zweifel eingeführt; Eberhard erwähnt dann ferner das Wahrheitskriterium der „*clara et distincta perceptio*“, das „*cogito ergo sum*“ und den psycho-physischen Dualismus. Hier kritisiert er, Descartes habe, indem er die endlichen Substanzen nur zu „gelegentlichen“ Ursachen ihrer Wirkungen gemacht und damit Gott allein die Wirksamkeit beigelegt habe und ferner das Wesen der Körper nur in die Ausdehnung gesetzt habe, die Natur der Körperwelt sehr unvollständig dargestellt. Noch mehr Blößen aber verrieten seine Thesen in der Naturlehre. Die Gründe für das grosse Aufsehen, das die cartesische Philosophie trotzdem in der gebildeten Welt erregt hat, sieht Eberhard in der Klarheit, worin sie sich vorteilhaft von der Scholastik unterscheide und in ihren Verdiensten um die Naturwissenschaft, durch die Betonung von Beobachtung, Experiment und Mathematik. (!)

Als eine Philosophiegeschichte für den „unstudierten aufgeklärten Mann, der gerne wissen möchte, was die Philosophen seit dem Anfange unserer Geschichte von dem Ursprunge, der Natur und dem Wesen der Dinge geträumet“ haben, gibt sich die 1786 anonym erschienene „Geschichte der Philosophie für Liebhaber“, von Tennemann dem Sprachforscher Johann Christoph Adelung (1732—1806) zugeschrieben, der ausserdem 1782 eine „Geschichte der Kultur“ und 1785—1789 eine 7 bändige „Geschichte der menschlichen Narrheit“ hat erscheinen lassen. Adelung beruft sich auf Brucker, als seine Hauptquelle, an dem und an der übrigen pragmatischen Philosophiehistorie er aber kritisiert, dass sie die einzelnen Meinungen und Lehren aus dem festen Zusammenhang ihrer Systeme herausrissen und mit den Augen ihrer heutigen Philosophie betrachteten, wodurch die Geschichte der Philosophie „nicht bloss zu einer höchst schwankenden und ungewissen, sondern auch zu einer höchst trockenen und abschreckenden Wissenschaft geworden sei“. Unter Philosophie, über deren Begriff man sich nicht zu allen Zeiten ganz einig gewesen sei, versteht Adelung den zum „Wohl des gesellschaftlichen Lebens notwendigen Vorrat von allgemeinen Begriffen der Eigenschaften der Dinge und ihres Ursprungs“. Alle diese Begriffe entstammen der individuellen Sinnesempfindung und werden dann nachträglich verallgemeinert und insofern erst philosophisch relevant. Wahrheit, das Ziel der Philosophie, besteht in der Übereinstimmung unseres Urteils mit der Sache.

Charakteristisch für Adelungs Darstellung der neuzeitlichen Philosophie im 3. Bande ist das Auftreten eines ganzen Schemas antiker philosophischer Richtungen und Schulen, als deren Erneuerung das gesamte reiche philosophische Leben der Neuzeit fast ausschliesslich begriffen wird. Einzig der Spinozismus entgeht dem Schicksal, „*sub specie antiquitatis*“ gesehen zu

werden. Grossen Raum nimmt die an fast jeden Denker gerichtete Frage ein, „ob er ein Gottesleugner gewesen“.

An 4. Stelle unter den Eklektikern, nach Bruno, der aber bloss als Synkretist abgetan wird, Bacon und Hobbes, marschiert Descartes auf. Dieser besass eine lebhaftere Einbildungskraft, verbunden mit Scharfsinn und Beurteilungsvermögen, beseelt von einem Streben nach Wahrheit, dem er alle Vorurteile opferte. Philosophisch ging er aus von einem gewissen Skeptizismus und versuchte dann, die Mathematik zum Vorbilde nehmend, zur absoluten Gewissheit zu kommen, was ihn aber zu vielen Fehlritten geführt hat. Sehr zu schätzen aber ist, dass er mit Beiseitesetzung aller Spekulation, allein von der Erfahrung ausgegangen ist. Wäre er hiebei stehen geblieben, so müsste man ihn als den Schöpfer der ersten wahren Philosophie verehren. Da er aber nach Wahrheiten begierig war, die keine Erfahrung erreichen kann, verleitete ihn dies zu neuen Hypothesen. Im Gegensatz zum eklektischen Charakter seiner Philosophie steht sein Streben, das Haupt einer Sekte zu werden. Eines seiner vorzüglichsten Verdienste hingegen ist die genauere Bestimmung des Gebietes der Philosophie und ihrer Teile. Adelung kritisiert scharf die These von den „eingeborenen Ideen“, die bei den Alten ihren festen Platz in den philosophischen Systemen besessen habe, bei Descartes aber unverbunden dastehe und darum zum vornehmlichen Anlass vieler Irrtümer geworden sei. Einer der hervorstechendsten Mängel der cartesischen Philosophie liegt in ihrem tiefen Herabwürdigen der Sinnerkenntnis zu Gunsten der Spekulation. Adelung weist abschliessend sogar auf die starke, aber latente mystische Komponente in Descartes hin. Seine Verdienste um die Mathematik seien wesentlich höher anzuschlagen, als die um die Philosophie.

Schon unter Kants philosophischem Einfluss steht die „kurze Darstellung der Philosophie in ihrer neuesten Gestalt“, 1793, von J. C. S. Werdermann, ein „Lehrbuch für den ersten Unterricht auf Schulen und Universitäten“. Der Autor versteht unter seiner Aufgabe die „Darstellung der Veränderungen, welche diejenigen Kenntnisse über den Menschen, die Welt und die Gottheit, die von Zeit zu Zeit für Philosophie geachtet werden, von den ältesten bis auf die neueste Zeit erlitten haben“. In pragmatischer Absicht spricht er dann von dem Nutzen der Philosophiegeschichte für das gegenwärtige Philosophieren.

Unter der neuzeitlichen Philosophie subsummiert er drei Epochen: 1. den Kampf des Aristoteles und Plato zur Zeit des Wiederauflebens der Wissenschaften und den endgültigen Sturz der aristotelisch-scholastischen Philosophie zur Zeit Bacons, 2. die Beförderung der Denkfreiheit und des Untersuchungsgeistes durch Bacon, Galilei und Descartes, 3. Locke und Leibniz bis zu Kant.

Descartes verbreitete eine verbesserte Philosophie in Holland und Frankreich. Er zeigte als erster tätig, dass man auch ohne scholastische Terminologie philosophieren kann. Liebe zur Mathematik, Skeptizismus, Mecha-

nistik, Rationalismus, Dualismus gegen die Einseitigkeiten von Materialismus und Spiritualismus, sind die Stichworte, unter denen Werdermann Descartes zu begreifen versucht.

Im Ganzen gesehen handelt es sich um eine recht dürftige Ernte von Einsichten in das Wesen der cartesischen Philosophie bei diesen hier konsultierten philosophiehistorischen Werken des 18. Jahrhunderts vor dem Einflussgewinnen der kantischen Philosophie. Als diesen Darstellungen gemeinsam verdient das Moment der Kritik hervorgehoben zu werden, die aber der vorzüglichen Stellung, die durchwegs der cartesischen Philosophie innerhalb des neuzeitlichen Denkens eingeräumt wird, gleichwohl keinen Abbruch tut.

Halten wir zum Schluss all diesen mehr oder weniger gelehrten, auf jeden Fall sehr schulmeisterlich wirkenden Beurteilungen ein paar Bemerkungen des genialen H a m a n n (1730—1788) über Descartes gegenüber, die dieser schon um 1755 herum geschrieben haben dürfte, die, wie uns scheint, viel eher in den Kern der Sache führen:

„. . . Ebenso hat sich Descartes einen Namen gemacht: die verwickelten Antworten, die er auf die Schwierigkeiten tut, welche man ihm vorlegt, sind beständig neue Schwierigkeiten, die den Leser beschäftigen: man findet Vergnügen daran, sich von einer Dunkelheit in die andere führen zu lassen, ohne dass man weiss, wo man hingeführt wird . . .“ (IV, 71). „. . . Kurz, man kann ihn (Descartes) mit jenen Pythagoreern vergleichen, von denen Aristoteles sagt, die nicht so wohl den Grund von den Dingen, die sie erklären wollen, zu finden, als vielmehr alles nach ihren Grundsätzen und nach ihrem Lehrgebäude einzurichten suchten . . .“ (IV, 109). „Was soll man also von dieser Wissenschaft machen, (Cartesianismus) von der uns alle Welt so viel verspricht und die so wandelbar ist, dass sie mehr in der Mode, als in der Vernunft ihren Grund zu haben scheint . . .“ (IV, 221 ff.). „. . . Er (Descartes) verdient die Ehre, als ein G r o s s v a t e r d e r n e u e r e n P h i l o s o p h i e angesehen zu werden . . .“ (1. c.).

c) *Kants theoretischer Beitrag für die Geschichtschreibung der Philosophie und die Descartes-Auffassung in den davon befruchteten Philosophiegeschichten*

Kant war sich nicht bloss des Wertes seines philosophischen Oeuvres bewusst, sondern auch seiner spezifischen Mission innerhalb der Geschichte der Philosophie, die er auf eine eigentümliche Weise zu sehen unternimmt. Die in den letzten Dezennien des 18. und in den ersten des 19. Jahrhunderts ziemlich zahlreich erschienenen philosophiehistorischen Werke stehen zum grossen Teil unverkennbar unter dem Einfluss des kantischen Aspektes philosophiegeschichtlicher Zusammenhänge. Symptomatisch für sein Bedeut-

samwerden sind die vielen Diskussionen und Auseinandersetzungen grundsätzlicher Art über Gegenstand und Methode der Philosophiegeschichte.

Die Untersuchung der Frage der Haltung Kants jeder fremden Philosophie gegenüber pflegt sich auf dessen Entdeckerbewusstsein zu stützen, dem dieser schon 1765 in einem Briefe vom 31. März an Lambert Ausdruck gegeben hatte und woran er auch fernerhin seine Leser immer wieder zu gewöhnen suchte: an den Anspruch, dass die kritische Philosophie eine gänzlich neue Wissenschaft sei, von der niemand vorher auch nur den Gedanken gefasst habe, die aber ferner in der Neuheit ihres Fragens und Begründens der einzig mögliche Weg für die Vernunft sei, aus dem Wirrsal der Dogmatismen und Skeptizismen herauszukommen und wie er endlich das System der Kritik auf der völlig gesicherten Grundlage so fest gefügt zu haben glaube, dass es nie einer Veränderung oder auch nur einer Nachbesserung bedürftig sein würde.

Wie konnten für dieses Bewusstsein andere Philosophien, d. h. Dogmatismen und Skeptizismen, als Gegenstände philosophiehistorischer Betrachtung in Frage kommen? Konnte in den gedanklichen Zusammenhängen der kritischen Philosophie überhaupt Raum sein für die spezifisch geschichtliche Realität? Wie verhält sich grundsätzlich die Idee des Transzendentalen zur geschichtlichen Erfahrung?

Solche Fragen bringen in einer neuen Art die Antinomie, zumindest Spannung, zum Ausdruck, die wir von Descartes her als den Rationalismus charakterisierend kennen gelernt haben. In seinem „natürlichen System“ suchte er Ordnung und Frieden herzustellen zwischen den durch Renaissance und Reformation entbundenen Individualismen, die er aber zugleich, wenigstens formal, als Antithese gelten liess, indem er die Autonomie der Vernunft auf das im denkenden Bewusstsein selbständig gewordene Individuum gründete. Zuerst hob die Individualität in Renaissance und Reformation sich selbst aus der geschichtlichen Wirklichkeit heraus und dann im 17. Jahrhundert das Rationale in ihr, in die doch beide eingebettet sind. Die ungeheure Spannung zwischen Vernunft und Geschichte musste nun durch alle Bemühungen hindurch gehen, Geschichtliches rational erkennen oder erklären zu wollen. Zunächst wurde die Vernunft absolut gesetzt, ihre Gesetzmässigkeiten und Strukturzusammenhänge waren konstitutiv für die gesamte Wirklichkeit, dann wurden die rationalen Prinzipien zu idealen Endzuständen eines supponierten Fortschrittsverlaufes abgeblasst, behielten der konkreten geschichtlichen Realität gegenüber also bloss noch regulative Bedeutung. Mit der fortschreitenden Universalisierung der Fortschrittsidee schwächt sich der Dualismus, der die anfängliche rationale Geschichtsbetrachtung charakterisierte, dann langsam ab.

Die historische Betrachtung Kants macht dessen geistige Kontinuität aus dem Rationalismus völlig offenbar. Diese wird bewiesen durch das grosse Thema der kritischen Philosophie selbst, wie synthetische Urteile a priori möglich seien, d. h. durch das Streben auf das Notwendige, Allgemeingültige und Absolute und auf die Autonomie der Vernunft, als auf deren

Quelle, ferner durch Kants Geschichtsphilosophie, welche die Geschichte zu einem System zu machen unternimmt. Gleichwohl aber ist Kant kein Rationalist, seine transzendentalphilosophische Wendung bezeugt es. Nicht inhaltliche Fakten, sondern immer nur die Formen jeglicher Erkenntnis gründen a priori in der Vernunft. Auch der Leitfaden a priori, den Kant der Geschichte gibt, ist eine rein formale Bestimmung. Der geschichtliche Verlauf wird so betrachtet, als ob er in unendlichem Fortschritt die apriorischen Normen realisieren würde. In den frühen Schriften liebte es Kant noch, den Fortschritt historisch-empirisch zu beglaubigen, doch ist das a priori Gültige natürlich über empirische Beweise erhaben.

Es gibt nach der kantischen Auffassung keinen substanziellen Dualismus mehr in der Geschichte, wie er für den Rationalismus typisch ist, dafür aber zwei Weisen historischer Betrachtung: eine systematische rein a priori und daneben, vollkommen selbständig und unberührt, eine rein empirische. Zu einer neuen unaufhebbaren Zweiheit hat sich die alte Spannung verwandelt und sublimiert, zu einer Dualität von Rationalem und Empirischem, Transzendentalismus und Historie, zu einer Zweiheit der Gegenstandsgebiete und der Methoden, die sich gegenseitig ausschliessen. Schwierigste Probleme involiert diese neue Lösung: Kann in den apriorischen Bestimmungen, in der Idee des Transzendentalen Absolutheit sein, da sie doch auch im menschlichen Denken, einem je und je geschichtlich Entstandenen erwachsen sind? Welche von den beiden Instanzen ist letztlich der andern übergeordnet?

Die Kantliteratur hat vielfach den Beweis erbracht, dass Kant faktisch allerorten das Intelligible historisiert, die reine Norm in eine reale Macht der Geschichte umdenkend. Die Vernunft entwickelt sich, ohne je vollständig in die geschichtlichen Gebilde einzugehen, heterogonisch aus dem Mechanismus der Triebe und Leidenschaften. In der Vernunft selbst aber gibt es keine Veränderungen, die geschichtliche Wandlung bleibt ihr äusserlich. Die Vernunft wird zum Subjekt der evolutionistischen Geschichtsmetaphysik.

Eine fruchtbare Geschichtsauffassung erwächst nun der kritischen Philosophie für das besondere Gebiet der Philosophiegeschichte. Diese läuft ja nicht, wie es die allgemeine Geschichte tut, ins Unendliche aus, sondern besitzt ein erreichbares, sogar schon erreichtes Ziel: die Besinnung auf die apriorischen Elemente der Erfahrung. Freilich kennt Kant daneben die Idee eines objektiven Systems der Philosophie, die nirgends „in concreto“ realisiert ist. Aber die Kritik steht ihm doch im Vordergrund, als der endgültige Weg der Philosophie. Sie bestimmte allererst deren Begriff, indem sie ihr ein spezifisches Gegenstandsgebiet abgrenzte: die reine Erkenntnis a priori, die eine scharf umrissene natürliche Einheit ausmacht. Diese kantische Idee von der einheitlichen Form des Ganzen ermöglicht erst die Philosophie als ein System. Sie verwandelt die blosse Häufung philosophischer Einzelkenntnisse zur unverbrüchlichen Einheit eines architektonisch gegliederten Ganzen, das zugleich auch noch Totalität verbürgt. Wer im Gegensatz zur Popularphilosophie, deren Aufgabe unendlich ist, weil sie unendlich viele

Dinge zu möglichen Gegenständen hat, die Idee der Philosophie so festlegt, dass die unendliche Mannigfaltigkeit der Anschauungen herausfällt und der Gegenstand in ihr nur „wie nach den allgemeinen Gesetzen des Denkens vorgestellt werden muss“ (W. W. IV, 363), der darf absolute Vollständigkeit der philosophischen Erkenntnisse erhoffen.

Für die philosophiehistorische Betrachtung wird dieser kantische Gedanke von ungeheurer Eminenz: Die „Philosophie“ kann nun nicht mehr in der Geschichte „per appositionem“ wachsen, vielmehr ist sie ganz und auf einmal gewonnen, sobald ihre Idee gewonnen ist. Dies unterscheidet sie von allen übrigen Wissenschaften, die durch ein vereinigtes Bemühen verschiedener Individuen in unendlichem Fortschritt komplettiert werden. Tiedemanns Konzeption einer in geradlinigem Fortschreiten sich realisierenden absoluten Philosophie ist durch die kantische Einsicht widerlegt, ebenso wie die bruckersche, welche die einzelnen Systeme als Behältnisse für philosophische Thesen verstand und bestimmte. Die Begriffe Dogmatismus, Skeptizismus, Empirismus, etc. sind in der kantischen Sicht nicht mehr lose Sammelnamen für einige inhaltlich bestimmte Meinungen über Gott, Welt und menschliche Seele, sondern bedeuten formale Grundstellungen der Vernunft, denen je eine ganz besondere bestimmte Idee zugrunde liegt. Da die faktische Gestalt der jeweiligen konkreten Philosophie, der ihrer ursprünglichen Konzeption zugrundeliegenden Idee meistens nicht voll und ganz entspricht, besteht die philosophiehistorische Aufgabe zu einem grossen Teil darin, die geschichtlichen Philosophien zu messen an den Ideen, die ihnen grundgelegt und in der Vernunft selbst gegründet sind. Das Postulat, einen bestimmten Autor besser zu verstehen, als er sich selber verstanden hat, erwächst notwendig dieser Anschauung, dass ein schöpferisches ideelles Prinzip, jenem vielleicht sogar unbewusst, die ganze Bildung aus sich hervorgerufen habe.

Die kantische Idee von der absoluten Einheitlichkeit — mindestens im formalen Ursprunge — jedes philosophischen Systems, — da es die schöpferische Auswirkung einer Idee ist — ist ein hervorragender historischer Gedanke, höchst geeignet, die Vernunft mit der Geschichte zu versöhnen. Die kritische Philosophie ist daher nicht bloss die „Philosophie ohne Geschichte“, weil sie in ihrem wesentlichen Bestande auf einmal entworfen und insofern inkommensurabel mit allen früher gedachten Philosophemen ist, sie beginnt auch die Vernunft zu historisieren und umgekehrt die Geschichte zu rationalisieren und bringt darin deutlich eine Tendenz zum Ausdruck, die in der hegelschen Geschichtsphilosophie ihre endgültige und klassische Form finden sollte.

Wenn alle philosophischen Systeme nur Ausführungen von je einer bestimmten der bekannten Grundpositionen der Vernunft sind, so folgt daraus notwendig, dass es auch nur eine bestimmte beschränkte Anzahl möglicher Philosophien geben kann, die sich auf transzendentalen Wege müssen deduzieren lassen können. Diese Typen philosophischen Denkens sind geschicht-

lich, d. h. erst im Laufe der Zeit allmählich, gebildet worden; durch diesen historisch-empirischen Ursprung sind sie vergleichbar dem Wesen jedes Urteils a priori, die im Flusse des empirisch-psychologischen Geschehens entstehen und doch zeitlos in der ewigen Vernunft gründen. So auch die philosophischen Systeme. Deshalb ist nicht allein ein jedes für sich nach einer Idee gestaltet, sondern überdies sind sie alle untereinander in einem System menschlicher Erkenntnis wiederum als Glieder eines Ganzen zweckmässig vereinigt: Es gibt ein apriorisches System aller möglichen Systeme. Ob auch zunächst seinem Auge „das Ganze der bisherigen Bearbeitungen der Philosophiegeschichte zwar Gebäude, aber nur in Ruinen vorstellt“, Kant versucht doch schon im 4. Hauptstück der transzendentalen Methodenlehre der Kr. d. r. V. eine „Geschichte der reinen Vernunft“ und bezeichnet sie als einen Teil des Systems, der „künftig ausgefüllt werden muss“. Ihre Deduktion geschieht aus einem transzendentalen Gesichtspunkte. Wenige Wege nur hat die Vernunft: in Ansehung des Gegenstandes kann sie bloss Sensual- oder Intellektualphilosophie treiben, in Ansehung des Ursprungs kann sie zum Empirismus oder zum Noologismus (Rationalismus) kommen und endlich in Ansehung der Methode kann sie entweder dogmatisch oder skeptisch verfahren. Es sind entschiedene, unüberbrückbare, sich gegenseitig ausschliessende Gegensätze, dem Geiste der Kritik gemäss erkenntnistheoretische Entscheidungen, die vornehmlich die Geister scheiden. Bisher hatte man die klassifikatorischen Gegensätze für die Philosophie der Metaphysik entnommen, in der Erkenntnistheorie aber waren die logischen Gegensätze der Grundpositionen am unschärfsten herausgearbeitet.

Die Idee eines bloss transzendentalen Schemas der möglichen Philosophien drängte notwendig weiter zu einer genetischen Anschauung. Die Vernunft individualisiert sich vollständig in ihren Hervorbringungen. Denken aber ist Bewegung, nach seinen Grundgesetzen ein notwendig Fortschreitendes. Der transzendente Gedanke von dem System a priori notwendiger Bestimmungen, die in der Vernunft liegen, wandelt sich zu dem, der a priori notwendigen Sukzession. Es gibt mithin eine Geschichte der Vernunft a priori, gewinnbar durch transzendente Besinnung auf das Wesen der Vernunft, (am ausführlichsten von Kant entwickelt auf den von Reicke mitgeteilten losen Blättern des Nachlasses). Von einer blossen „historischen Vorstellung der Philosophie“ scheidet Kant scharf die „philosophierende Geschichte der Philosophie“. Letztere ist „selber nicht historisch oder empirisch, sondern rational, d. i. a priori möglich. Denn, ob sie gleich Fakta der Vernunft aufstellt, so entlehnt sie solche nicht von der Geschichtserzählung, sondern sie zieht sie aus der menschlichen Vernunft als philosophische Archäologie“. Philosophiegeschichte ist nicht bloss „Geschichte der Meinungen, die zufällig hie oder da aufsteigen, sondern der sich aus Begriffen entwickelnden Vernunft“. Es handelt sich hiebei um eine metaphysische Position. Im Unterschiede von der übrigen Geschichtsanschauung Kants, in welcher ein Dualismus zwischen sich bekämpfenden Prinzipien klaffte, gelingt hier

auf dem Gebiete der Philosophiegeschichte ein monistischer Evolutionismus. Allerdings handelt es sich mehr um blosse Beschreibung, als um reine Deduktion, aber doch mit dem distinkten Bewusstsein, notwendige Zusammenhänge aus der Vernunft herauszuheben und die Eigengesetzlichkeiten des Denkens selbst nachzuverstehen.

Der vernunftimmanente Wille zum Unbedingten treibt metaphysische Systeme hervor, die Rastlosigkeit des Denkens aber und die spezifische Gesetzmässigkeit seines Fortschreitens enthalten zugleich das Korrektiv für diese Dogmatismen. Bewegung in Gegensätzen, Dialektik, ist die Formel für die Eigengesetzlichkeit des Denkens. Die denkende Vernunft, wie sie sich in der Geschichte der Philosophie auswirkt, schreitet in Gegensätzen voran. So entwickelt sich ein unaufhörlicher Kampf, der erst beendet werden kann, wenn nicht nur beide Gegner, sondern auch der Gegenstand ihres Streites aufgehoben wird. Der Nutzen des dialektischen Widerstreites zwischen entgegengesetzten metaphysischen Positionen ist ihre Aufhebung in einer übergeordneten Einheit. So entwickelt Kant die historische These vom Dreitakt: Thesis, Antithesis, Synthesis, die er im Fragment „Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff“ konkret zu belegen unternimmt. Die Triade vollzieht sich hier nicht mehr bloss zwischen den kontradiktorischen Lösungen eines singulären metaphysischen Problems, sondern zwischen den grossen erkenntnistheoretischen Stellungen, die sich in einfürmigem Wechsel von Dogmatismus und Skeptizismus ablösen, bis endlich die Kr. d. r. V. beide widerlegt, indem sie einen Standpunkt über ihnen gewinnt. Nicht durch Ausgleichung der Gegensätze und auch nicht auf eklektischem Wege vollzieht sich die kantische Lösung: Der Kritizismus hebt die bisherigen Stadien der Philosophie auf, im vollen Sinne, den Hegel diesem Worte entnahm. Kants Theorie der Philosophiegeschichte ist ein Ausdruck des Bewusstseins von der besonderen historischen Stellung des Kritizismus. Die früheren Philosophien prinzipiell überwinden, sie versöhnen und endlich sie historisch verstehen: das ist ein und dasselbe. Der Gedanke des vernunftnotwendigen Systems der philosophischen Systeme und seine Umbiegung in die Idee einer Philosophiegeschichte a priori, heben die Isolierung wieder auf, in die die Selbstwertung als endgültige, unwiderlegbare und letzte Philosophie den Kritizismus gebracht hatte. Die ganze Philosophiegeschichte bekommt etwas von dem absoluten Werte ihres Endergebnisses, die historischen Philosophien werden zu notwendigen Gliedern innerhalb der Entwicklung dahin.

Im Ganzen des kantischen Denkens tun diese zuletzt erwähnten Gedanken keine tiefere Wirkung, sondern es herrscht die auf die Spitze getriebene feindselige Spannung zwischen Vernunft und Geschichte. Und doch weisen sie, bloss auf losen Blättern des Nachlasses überliefert, in die Richtung des metaphysischen Idealismus, den die folgenden Jahrzehnte dann realisiert haben. Die Idee einer „Philosophiegeschichte a priori“ ist hiezu der charakteristischste Ansatz. Dem kantischen Denken fehlt noch vollständig das

Moment, das dann erst Hegel in genialer Weise gefasst und verifiziert hat, dass die Synthesis auf höherer Stufe wiederum Thesis, Ausgangspunkt für eine neue Triade werden kann. Aber die kantischen Gedanken führen an die Schwellen des Begriffes der *Entwicklung*, der in mancher Hinsicht den Fortschrittsgedanken überwunden und abgelöst hat und in dem das 19. Jahrhundert, zufolge seines überwiegenden Naturalismus, irrtümlicherweise primär einen Naturbegriff wahrgenommen hat. Dem kantischen Bewusstsein erhellte sich dagegen schon in hervorragender Weise die Eigentümlichkeit, dass die Entwicklungsidee alle Daten der äusseren Anschauung überwindet und innig mit dem dialektischen Wesen des Denkens verbunden ist. Denn der Entwicklungsgedanke involviert ausser dem Moment der Richtungs- und Zielbestimmtheit noch ein anderes, ihn mitkonstituierendes: den Gedanken eines sich auswirkenden Angelegten, einer aus eigener Gesetzmässigkeit folgenden, rein von innen getriebenen Bewegung, eines ruhigen, aber unaufhaltsamen Hervorgehens aller Stadien auseinander, das alle faktischen Umschläge als notwendige in seinem Wesen impliziert. Dieses formale Moment ist unabtrennbar vom Entwicklungsgedanken. Nur von einer Seele oder von einem geistigen Subjekte kann in diesem Sinne Entwicklung ausgesagt werden.

Aus der Reflexion auf die dialektische Natur des Denkens entsprang Kant die genetische Auffassung der Philosophiegeschichte. Dieser frühe Durchbruch zur entwickelnden Auffassung wird verständlich, wenn man bedenkt, dass vollzogene Entwicklung, die beim Denken zuerst sichtbar wird, Quelle und Prototyp für alle Erkenntnis von Entwicklung ist.

Kants allgemeine geschichtsphilosophischen Ideen, so haben wir gesehen, trugen deutlicher, als die seiner philosophiehistorischen Geschichtsauffassung, die Merkmale ihres Ursprungs aus dem Rationalismus an sich. Wer sich aber im letzten Dezennium des 18. Jahrhunderts über das Wesen der Philosophiegeschichte besann, in dem wirkte nicht nur die allgemeine kritische Geschichtsphilosophie Kants, sondern auch dessen neue Gedanken, die ihn auf dem Sondergebiete der Philosophiegeschichte zur metaphysischen Durchbrechung der reinen kritischen Lehre getrieben hatten. Es begann sich demzufolge eine reiche Mannigfaltigkeit der Meinungen zu entfalten über die Geschichte der Philosophie, ihren Begriff, ihre Struktur und ihre philosophische Funktion. Die Preisaufgabe der Berliner Akademie der Jahre 1792 und 1795 über das Thema, welche Fortschritte die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht habe, trug mit dazu bei, die Fortschrittsidee zum Mittelpunkt und *Movens* einer regen Diskussion zu machen.

Gemeinsam erkennen alle Kantianer die Notwendigkeit einer philosophischen Propädeutik der Philosophiegeschichte, durch die ihr Inhalt und Umfang fixiert werde. Reinhold, Göss, Tennemann, Grohmann beteiligen sich nacheinander an den Bemühungen um die Definition, wobei faktisch jede spätere die frühere widerlegt. So musste sich eine, den möglichen Philo-

sophien entsprechende Vielzahl möglicher Philosophiegeschichten ergeben. Einen ersten Ausweg aus diesem Dilemma bot die einfache Vergleichung des philosophiegeschichtlichen Erscheinungsmaterials mit dem Idealbegriff der Philosophie. Die typisch kantische Lösung geschichtsphilosophischer Probleme, die teleologische Betrachtung, musste sich zunächst als die richtige darbieten. Tennemann entwickelte den neuen Begriff am ausführlichsten und verfocht ihn am konsequentesten. Buhles Begriff der Philosophiegeschichte bleibt prinzipiell noch von derselben Struktur: Die Idee der vollendeten Philosophie, als a priori, in der Vernunft gründend, schwebt über dem Wandel der philosophiegeschichtlichen Erscheinungen und ist allein fähig, als ein Leitfaden a priori, eine ideelle Einheit zu geben. Sie ist das Endziel der philosophiegeschichtlichen Entwicklung, der Zusammenschluss der Vielheit des Tatsächlichen zur „systematischen Geschichte“. Daneben hat freilich — das zeichnet die Geschichte der Philosophie aus vor der allgemeinen Geschichte und beleuchtet den spezifischen Charakter des Wesens der Philosophie, als hochbewussten Schaffens — nach Tennemanns Ansicht, die Idee der Philosophie eine gewisse psychologische Realität in allen Denkern der Geschichte. Dieses Moment ist jedoch von geringerer Relevanz, denn in erster Linie ist die Idee der Philosophie transzendentes Prinzip mit bloss regulativer Befugnis.

Es gibt nach Tennemanns Definition drei stufenweise aufeinander folgende Gesichtspunkte der Philosophiegeschichte. Zunächst den *historischen*, unter ihn fallen alle Beziehungen und ursächlichen Zusammenhänge, in denen, als psychologisch-historische Tatsächlichkeiten, die einzelnen Philosophien mit einander und mit ihrer sonstigen geschichtlichen Umwelt stehen. Der zweite, *pragmatische* Gesichtspunkt betrachtet die Philosophien vor allem als Produkte des menschlichen Geistes und sucht nun in der Vernunft nach den Gründen ihres Kommens und Gehens, damit die Forderung einer ursächlichen Erklärung erfüllend. Die letzte Vereinheitlichung des Inhaltes der Philosophiegeschichte, durch die erst ein Ganzes wird, leistet endlich der dritte, der *kritische* Gesichtspunkt. Er betrachtet die Philosophien in Beziehung auf die Idee der Philosophie, als auf den Zweck, für welchen die Vernunft tätig ist. Er ist ein notwendiger Gesichtspunkt der Betrachtung und gibt der Philosophiegeschichte das grosse Thema „das Veränderliche der geleisteten Bearbeitung der Philosophie in Beziehung auf das Unveränderliche, oder die Schritte der philosophierenden Vernunft zur Wissenschaft in der Idee darzustellen“ (Niethammers Philosophisches Journal II, 325).

Grohmann nun lehnt seinerseits diese ganze Definition ab. Er erkennt richtig, dass das Fortschreiten der philosophierenden Vernunft nicht ohne eine kritische Bewertung der dargestellten Philosopheme gezeigt werden kann. Ferner habe Geschichte der Philosophie allein das Veränderliche der Philosophie und nicht dessen Beziehung auf das Unveränderliche zum Gegenstand. Der weitwirkende Gedanke Kants von der „architektonischen Ganzheit“ der jeweiligen philosophischen Systeme wird dafür sorgen, dass

diese nur als solche in den teleologischen Aufbau der Philosophiegeschichte aufgenommen und nicht mehr, wie in den herkömmlichen Darstellungen, zerfällt und in wesensfremde Schemata gepresst werden. Diese zweite höhere Stufe der Betrachtung, vertreten vor allem durch Grohmann, fügt zu der neuen Struktur der Philosophiegeschichte eine vertiefte historische Haltung den einzelnen Systemen gegenüber hinzu.

Fülleborn schliesslich prägte den adäquatesten Ausdruck für das, was man suchte: (Beiträge V, 191) Der Philosophiehistoriker habe den „Geist der Systeme“ darzustellen, d. h. die Prinzipien, nach denen jeder einzelne Philosoph philosophiert hat und die das Systematische seines Denkens ausmachen, aus ihren körperlichen Umhüllungen herauszuheben. Einfälle, Hypothesen, Privatmeinungen dagegen gehören nicht in die Geschichte der Philosophie, diese hat sich vielmehr zu beschränken und zu konzentrieren auf die Betrachtung der Prinzipie und reinen Begriffe, ohne deren Ausführung zur ganzen Weltanschauung explizieren zu wollen. Fülleborns Definition zeigt schon Verwandtschaft mit der Dreiheit Kants der Geistestypen oder der prinzipiellen philosophischen Haltungen: Dogmatismus, Skeptizismus, Kritizismus. Ihnen entsprechen die logischen Grundeinstellungen von Behaupten, Bezweifeln, Untersuchen. Als wichtigste Aufgabe hat dem modernen Philosophiehistoriker zu erscheinen nicht die vertraute Bekanntschaft mit den literarischen Quellen und philosophischen Hilfsmitteln, auch nicht die glückliche Gabe, sich „intuitiv“ in den Geist der Alten versetzen zu können, sondern vielmehr und allein die genaue Bekanntschaft mit der Natur des menschlichen Geistes und seiner Vermögen.

Erst in der Nachfolge Kants ist in diesem Sinne Geschichte der Philosophie möglich geworden. Die transzendente Ableitung aus den Grundpositionen der Vernunft hat noch ergänzt zu werden durch eine psychologisch-charakterologische, denn die konkreten Systeme gründen, ausser in der Vernunft überhaupt, auch im individuellen Geiste ihrer Schöpfer. Fülleborn wendet sich gegen die Mitberücksichtigung kulturhistorischer Faktoren, wobei nun schöne Ansätze zur Erkenntnis übergreifender Kontinuitäten wiederum verloren gehen. Dafür wächst die Fähigkeit, das Eigentümliche und Individuelle philosophiegeschichtlicher Phänomene zu erkennen und zu erfassen.

Auf der letzten Stufe dieser Diskussionen um die Philosophiegeschichte wird dann die philosophische Funktion der Philosophiegeschichte thematisch. Im Anschluss an Kants Andeutungen in der Kr. d. r. V. und als notwendige Konsequenz der Lehre vom apriorischen Ursprung der philosophischen Systeme in der Vernunft, erhob sich das Postulat einer Geschichte der Philosophie a priori. Grohmann ist ihr Hauptvertreter. Er betont erneut den Grundwiderspruch im Begriffe der Philosophiegeschichte und sieht die Notwendigkeit ein, dass entweder die Philosophie der Geschichte, oder die Geschichte der Philosophie geopfert werden müsse. Die Geschichte der Philosophie hat nach seiner Definition die Darstellung der a priori notwendigen Systeme zu leisten, die als Grundtypen menschlichen Denkens in der Ver-

nunft angelegt sind. Das Merkmal empirischer Gegebenheiten ist damit aus ihrem Begriffe verbannt und sie ist zu einem integrierenden Bestandteil der Philosophie selbst erhoben. Der Zusammenhang mit der realen Geschichte der Philosophie kommt einzig noch darin zum Ausdruck, dass die historische Erfahrung darüber zu befragen ist, welche von den a priori möglichen Systemen auch geschichtlich real geworden sind. Historische Kenntnis der Systeme wird zur notwendigen Propädeutik für die eigentliche Geschichte der Philosophie a priori. Noch wichtigere Vorbedingung aber ist, dass eine Philosophie da sei, die selbst mit keinem der singulären Systeme identisch ist. Diese kritische Philosophie hebt alle Systeme auf im System der möglichen Systeme. Die Philosophiegeschichte a priori bedeutet so das faktische Ende der realen Geschichte der Philosophie.

Gegen diese rein begriffliche Konstruktion, die einer praktischen philosophiegeschichtlichen Arbeit den Weg eher verbaut, als eröffnet, musste sich Opposition erheben. Tennemann macht sich zu ihrem Vertreter. Sein erster Einwand richtet sich gegen die These, dass nur Systeme Gegenstand der Philosophiegeschichte sein sollen. Seine weiter gespannte teleologische Philosophiehistorie bot allem Raum, was sich auf die Tätigkeit der Vernunft, eben die Idee der Philosophie zu realisieren, beziehen liess. Als vor allem Historiker wusste er, dass einzelne Begriffe und Sätze, hingeworfene Meinungen und flüchtige Aperçus dem Fortschritt der Vernunft oft förderlicher gewesen sind, als die vollständigen Systeme. Ferner wandte er sich überhaupt gegen das Unternehmen, eine Geschichte der Philosophie a priori schreiben zu wollen. Die beiden Gegner, Grohmann und Tennemann konnten nie zusammen kommen, jener argumentierte nur vom Begriff der Philosophie aus, wie dieser einzig von dem der Geschichte. Hegel wird endlich mit seiner hier zentralen These von der Vernunftgemässheit alles Geschichtlichen die Synthese vollziehen zwischen den beiden Polen der Spannung, die wir nun von Descartes an als geschichtliche Realität verfolgt haben.

Der geschichtliche Sinn hat freilich etwa durch Herders „Ideen“ mehr unmittelbare Förderung erhalten, als durch Kants theoretische Einsichten, die eine lebhaftere Diskussion erregten und in deren Gefolge doch auch zu philosophiehistorischen Werken Anstoss gaben, gegen die aber Humboldt mit gewissem Recht einwandte, sie hätte mit ihren apriorischen Neigungen das spezifisch Geschichtliche eher zerstört, als begriffen. Immerhin darf sich die Historie, mindestens diejenige der Philosophie rühmen, im Anschluss an die kantischen Ansätze Gedanken weiter entwickelt zu haben, die ihr nicht nur im Ganzen eine teleologische Vereinheitlichung, sondern auch im Einzelnen ein konstitutives historisches Prinzip vermittelten: die Gedanken vom „Geist der Systeme“ und von ihrem „apriorischen Ursprung in der Vernunft“.

Georg Gustav Fülleborn (1769—1803) zeigt in seinen 1791 herausgegebenen „Beiträgen zur Geschichte der Philosophie“ Ansätze zur ent-

wickelnden Philosophiegeschichte, indem er, aus der Einsicht in die dialektische Struktur des Denkens heraus, versucht, die geschichtlichen Wandlungen nicht bloss als historisch faktische darzustellen, sondern als logisch notwendige zu erweisen. Ihre Motive werden nicht mehr in kulturhistorischen Bedingungen, sondern in immanenten Tendenzen der Philosopheme selbst erkannt.

Fülleborn reiht allerdings die modernen Denker nur in loser Folge aneinander, ohne ihre doch offensichtlichen metaphysischen Gegensätze zu vermerken. Ständig erhebt er den Einwand, sie hätten Metaphysik getrieben, ohne vorher die menschlichen Erkenntniskräfte untersucht zu haben. Als einem Kantianer waren ihm die Entgegensetzung von Locke und Leibniz, die antithetische Stellung Humes zu den anderen Erkenntnistheoretikern und ihre Kontinuität mit Kant geläufig als Urphänomene neuzeitlicher Philosophiegeschichte. Seine plastische Kraft der Darstellung versagt aber vollkommen vor deren Gestaltenreichtum.

An zwei Stellen ist von Descartes und seiner Bedeutung für die Geschichte der Philosophie die Rede, erstmals im 3. Stück, das eine „Kurze Geschichte der Philosophie“ enthält: In Anlehnung an die gewaltig sich bereichernde neuzeitliche Naturwissenschaft, habe innerhalb der neuzeitlichen Philosophie, die zunächst die Bahn der alten gänzlich verlassen zu wollen geschienen habe, Francis Bacon versucht, ob nicht auch in dem Reiche der Philosophie durch blosser Erfahrung und Beobachtung wichtige Entdeckungen zu machen wären. Später habe Descartes, die Wahrheit eines alten Weisen, dass im Zweifeln etwas Göttliches liege, deutlich fühlend, im Zweifel die Überzeugung gefunden, dass er denke und sei. Dieser Satz sei die Grundlage des ganzen cartesischen Systems, der übrigens selbst aber noch grosser Beweise bedürfe. Im Ganzen habe die Philosophie sehr wenig gewonnen bei dem cartesischen System. So viel Descartes auch von Wahrheit und Evidenz geredet habe, so wenig sei es ihm jemals eingefallen, diese Begriffe auch zu bestimmen.

Bedeutender ist die zweite Stelle, die sich in der ersten der „Philosophischen Vorlesungen“ (p. 102) findet. Hier wird unseres Wissens nun zum ersten Mal in philosophiehistorischen Werken Descartes ausdrücklich an den Beginn des neuzeitlichen Denkens gestellt: „Descartes macht den Anfang der neueren Philosophie und dies mit Recht. Er war es, der sich von allem losmachte, was vor ihm gedacht und systematisiert worden war und der mit Wegwerfung des Alten ein neues System aufbaute, welches mit Zweifeln und Dichtungen zusammengesetzt, aber doch nicht arm an Wahrheiten und nicht ohne durchdringenden Scharfsinn geordnet und verbunden war“. Fülleborn weist dann auf die angebliche „*petitio principii*“ hin, die in dem cartesischen Sprung von dem „*cogito sum*“ zu Gott, als dem vollkommensten Wesen und Garanten aller Wahrheit liege. Er schliesst sich dem Urteile Voltaires über Descartes und Malebranche an: es waren grosse Männer, von denen man wenig lernte.

Auffallend bringen beide Zitate den philosophischen Einsatz Descartes' mit dem Zweifel, der dann zum „cogito sum“ führt, das in der idealistischen und erkenntnistheoretischen Aera nun erhöhte Relevanz gewinnen sollte.

Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761—1819) betont gegen Fülleborn vor allem sein selbständiges Quellenstudium. Seinen schon referierten theoretischen Erwägungen gab er in zwei philosophiehistorischen Werken, einer elf-bändigen „Geschichte der Philosophie“ von 1798—1819 und einem „Grundriss der Geschichte der Philosophie“ von 1812, die praktische Ausgestaltung.

Die neuzeitliche Philosophie erhält ihre hauptsächliche Gliederung durch die Gegenüberstellung von Empirismus, erstmals in Bacon, und von Rationalismus, erstmals in Descartes repräsentiert.

Die Betrachtung der persönlichen und philosophischen Schicksale Descartes' nimmt in Tennemanns Darstellung einen breiten Raum ein. Obgleich sein philosophisches Genie so ausgezeichnet nicht gewesen, habe sich dieser „Konstrukteur des ersten philosophischen Systems, dem ein allgemeiner Erfolg beschieden wurde“, doch bleibenden Ruhm erworben. Freilich war er auch Mathematiker und Naturforscher und sein Aufsehen, das er als Philosoph erregt hat, hängt z. T. von seinen Einsichten in diese andern Wissenschaftsgebiete ab. Es fehlte Descartes der tiefe philosophische Geist im Erforschen und Ergründen, er war zu lebhaft und zu rasch, konnte darum weder ein vollständiges noch ein vollkommenes philosophisches System aufstellen, oder gar eine neue Methode erfinden (!). Seine Leistungen in Logik, Metaphysik, Physik und Psychologie bestehen grösstenteils aus Hypothesen.

Hätte das cartesische System, so glaubt Tennemann, der anfänglichen Idee seines Schöpfers, durchgängige Evidenz in allen Teilen zu besitzen, wirklich entsprochen, dann hätte es wohl vielleicht anfänglich „Widersetzlichkeit“ gefunden, würde aber schliesslich doch gesiegt haben. Der tatsächliche Gang aber war so, dass es zuerst mit Enthusiasmus gelobt und angenommen wurde, zum Teil auch leidenschaftlich verfolgt, schliesslich aber als unbefriedigend und unzureichend verworfen wurde.

Descartes sucht aus dem Skeptizismus zum Dogmatismus zu gelangen — Tennemann treibt es bis zum Äussersten in der Anwendung dieses dialektischen Gegensatzpaares. Mit Recht wird dann festgestellt, dass Descartes den Begriff des Denkens sehr weit fasst, so dass alle Veränderungen und Tätigkeiten, sofern wir Bewusstsein von ihnen besitzen, darunter fallen. Durch Zitieren von Hauptsätzen aus allen Teilen der cartesischen Philosophie, sucht Tennemann Descartes' Ansicht vom Wesen der Philosophie im allgemeinen zu eruieren. Wie philosophische Erkenntnis überhaupt möglich sei, worauf sie sich gründe und wie weit sie sich erstrecke, diese erkenntniskritische Fragestellung habe Descartes nicht unternommen, sondern sich allein an das Denken gehalten, und gehofft, „durch Begriffe, vorzüglich angeborene, worin schon eine grandiose Hypothese lag, den übrigen philosophischen Gehalt der Erkenntnis in Schlüssen herauszubringen“ (Gesch.

d. Phil. X, 265). Die Philosophie Descartes' ist mithin kein System, sondern ein Aggregat und eine Reihe kühner, blendender Schlüsse, die vielfältig sogar gegen die logische Form verstossen. Durch den engen Systemgeist und das Verfechten unhaltbarer Behauptungen vermochte sie zwar den Fortschritt der wissenschaftlichen Kultur aufzuhalten, regte aber zum Selbstdenken und Weiterforschen an. Man müsse es diesem Denker zugestehen, „dass er nicht allein in andern Fächern der Wissenschaft, besonders in Mathematik und Physik, ausgezeichnete Verdienste sich erworben, sondern auch in der Philosophie durch seinen raschen und kühn emporstrebenden Geist eine heilsame Gärung bewirkt habe, welche erst in späteren Zeiten Gewinn brachte“. Besonders Theologen und Mediziner mussten sich für die neue Philosophie erklären, da sie in ihr das Mittel einer demonstrativen Erkenntnis ihrer Wissenschaft erblickten.

Wenn Tennemann dann in den Unausgeglichenheiten des cartesischen Systems die Kraft verborgen sieht, die Systeme eines Geulincx, Malebranche und Spinoza herbeizuführen, so zeigt sich hier, neben dem aufkeimenden Entwicklungsgedanken, die neue Betrachtungsart historischer Erscheinungen, die den Denkern der Folgezeit ihre geschichtliche Struktur gegeben hat, nämlich in der Einsicht, dass es einer jeden Philosophie wesentlich sei, Bisheriges zu widerlegen, dass es aber das Schicksal aller sei, widerlegt, zusammengefasst und zu blossen Momenten herabgesetzt zu werden.

Ganz ähnlich lautet das Urteil über Descartes im „Grundriss der Geschichte der Philosophie“: „Ungeachtet der Fehler seines Philosophierens, der Verwechslung von Denken und Erkennen, der Grundlosigkeit und des Mangels an Bündigkeit in den Folgerungen und der inneren Widersprüche, welche ihm klarer eingeleuchtet haben würden, wenn er auch die praktische Philosophie bearbeitet hätte, hat Descartes durch das Selbstdenken, durch die Form und durch die Materie seines Systems und selbst durch seine blendenden und kühnen Hypothesen in hohem Grade befördert, zur Untersuchung der Theorie des Denkens und Erkennens und des Unterschiedes von beiden genötigt, zur Entscheidung des Kampfes zwischen Supranaturalismus und Rationalismus, zwischen Empirismus und Spekulation Veranlassung gegeben, der Scholastik den Hauptstoss versetzt, das Interesse des Philosophierens belebt, auf die Verirrungen desselben aufmerksam gemacht“.

Joh. Gottl. Gerh. B u h l e s (1763—1821) philosophiegeschichtliche Werke — es handelt sich um ein „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben“, 8 Bde. 1796—1804 und um eine „Geschichte der neueren Philosophie“ — enthalten an Strukturmomenten weit weniger Modernes, als diejenigen Tennemanns, mit denen sie sonst in mancher Hinsicht parallel gestellt werden können.

Mit dem 17. Jahrhundert lässt die „G. d. n. Ph.“ eine Epoche allgemeiner Selbständigkeit der spekulierenden Vernunft (III, 1. Hälfte) einsetzen. Eine „höchst merkwürdige Revolution“ entstand hier durch Descartes, dem damit das Verdienst zukommt, „zuerst unter den neueren Weltweisen ein

unabhängiges Philosophieren nicht nur als Methode empfohlen, sondern auch, wenn gleich kein in jeder Hinsicht nachahmungswürdiges Muster, doch durch die Originalität seiner Entdeckungen ein merkwürdiges und zur Nachahmung reizendes Beispiel gegeben zu haben“ (Vorrede). Die Richtung seines Geistes war freilich ebenso sehr durch den Zustand der Philosophie seines Zeitalters wie durch seine eigene Reflexion bestimmt. Er wollte durch einen Skeptizismus zu einem festen Dogmatismus gelangen (genau wie bei Tennemann!). „... eigentlich waren es die Werke mathematischen, physikalischen, meteorologischen und kosmophysischen Inhalts, welche auch einen Glanz auf die Philosophie des Descartes warfen und diese bei seinen Zeitgenossen und der Nachwelt so berühmt gemacht, was sie durch sich selbst schwerlich geworden sein würde“ (p. 8).

Dasselbe Urteil enthält das „Lehrbuch“ (6. Teil, 1. Hälfte, p. 541). Durch Descartes erfuhren die mathematischen Wissenschaften wesentliche Erweiterungen. Die grossen Erfindungen Leibnizens und Newtons waren darin vorbereitet. Und nun folgt eine höchst interessante Feststellung: Wo Descartes sicher messen und rechnen konnte, da machte er Entdeckungen, die wirklich neu und gegründet waren, wo er dies aber nicht konnte, in Kosmophysik und Astronomie, da stellte er willkürliche Hypothesen auf, die er auf einseitige oder gar falsche Beobachtungen setzte (p. 9).

Des Näheren besehen, reduziert sich für Buhle die cartesische Philosophie auf „einige allgemeine praktische Lehren über die philosophische Methode ... und zweitens auf einen Versuch der Selbstverständigung in der Metaphysik ...“, wobei sich Descartes bald in den einseitigsten und unphilosophischsten Dogmatismus verlor“ (p. 11). Descartes' primäre Erkenntnis, die des Bewusstseins von sich selbst, sei identisch mit Fichtes philosophischem Ausgangspunkte: ich bin ich und setze mich selbst. Vollkommen übereinstimmend mit demjenigen Tennemanns, lautet Buhles abschliessendes Urteil über das cartesische System: „Das philosophische System des Descartes überhaupt zeichnet sich weder durch Gültigkeit der Prinzipien, noch durch Bündigkeit im Innern, noch durch das Interesse der Resultate besonders aus. Es ist fast ganz ein Gewebe von Behauptungen, die aus einseitigen Voraussetzungen erschlossen waren, teils von grandiosen Hypothesen und es sind sehr wenig dem Descartes eigentümliche Sätze, die in unserer heutigen Philosophie noch so angenommen und gebraucht würden, wie er sie annahm und gebrauchte“ (p. 41). Die Mitberücksichtigung der älteren Systeme hätte Descartes vor vielen Irrtümern bewahren können. Trotz alledem aber war das cartesische System für die Verbesserung der Philosophie höchst wohltätig, der Geist des philosophischen Selbstdenkens wurde mächtig angeregt, die mannigfaltigen, z. T. sehr sinnreichen Hypothesen gaben den Philosophen Beschäftigung und veranlassten Prüfung, was notwendig Gewinn brachte (p. 42). Descartes bleibt damit eines ehrenvollen Platzes unter den vorzüglichen Genies würdig, die sich um die Philosophie verdient gemacht haben.

Übereinstimmend von allen drei Philosophiehistorikern zum Ausdruck gebracht, ergibt sich als wesentlich folgendes Paradox: Bei fast vollständiger Ablehnung seiner philosophischen Gehalte, zumindest ihrer aktuellen Bedeutung, (einzig die unverlierbaren Errungenschaften in den speziellen Wissenschaften bleiben unangetastet), wird Descartes erst jetzt uneingeschränkt der ungeheure historische Ruhm zuerkannt, die neuzeitliche Philosophie eingeleitet zu haben. Dies wird verständlich nur auf dem Hintergrunde der zwar nicht explizierten gemeinsamen Überzeugung, Descartes habe durch seine Revolution zur Bewusstseinsphilosophie inhaltlich, durch sein Ausgehen vom Skeptizismus und Durchstossen zum Dogmatismus formal der neuzeitlichen Philosophie die Bahn geebnet und den Weg gezeigt. Dieser Neueinsatz des Philosophierens sei aber eigentlich erst durch die kritische Arbeit Kants fruchtbar geworden, der durch seine Tiefenbohrung die gesamte Subjekt-Objekt-Problematik unserer Erkenntnis umfassend herausgearbeitet und darin den cartesischen Dogmatismus für alle Zeiten kritisch überwunden habe.

II. Teil:

DESCARTES IN DER SICHT DES DEUTSCHEN IDEALISMUS UND IN DER AUFFASSUNG DURCH DIE ZEITGENÖS- SISCHEN PHILOSOPHIEHISTORIKER

I. Das Descartes-Bild der hervorragenden Denker des deutschen Idealismus

a) Das „cogito ergo sum“ in der Beurteilung Kants

Dass im „cogito“ jedes einzelne Subjekt unmittelbar sich selbst als seiende Substanz ergreife und dass sich diesem vom Faktum des impliziten Selbstbewusstseins alles Bewusstseins aus der direkteste, oder sogar der einzig mögliche Zugang zur Erfassung des Substanziellen eröffne, diese bedeutungsvolle Entdeckung Descartes' bildet von da an eine wesentliche Position der neueren Metaphysik. Besonders scharf finden wir sie bei Leibniz ausgeprägt: Als „Objekt des reinen Verstandes“ kann jede fremde Substanz nur solche Bestimmungen und Kräfte haben, die mir der innere Sinn in der Selbstwahrnehmung darbietet. „Daher machte Leibniz aus allen Substanzen, weil er sie sich als Noumena vorstellte, selbst aus den Bestandteilen der Materie, ... einfache Subjekte, mit Vorstellungskräften begabt, mit einem Worte: Monaden“. So formuliert Kant (Kr.d.r.V.2.Aufl.322).

Wie etwa Heimsoeth gezeigt hat, waren nun Kants vorkritische Überzeugungen durchaus auch auf diese leibnizische Auffassung hin ausgerichtet. Es wird sichtbar an dem ursprünglichen Gegensatzbegriff von Erscheinung und Ding an sich, den Kant aus ontologischen Erwägungen herausgearbeitet hatte und der des Näheren bedeutet, dass eine endliche Substanz von jeder anderen nur ihre Aussenseite, ihre Erscheinung gleichsam nur das auf sie Hinüberwirkende, niemals aber ihr „Substanziale“ erfassen könne. Nicht allein in den Vorbereitungen zur kritischen Philosophie, noch in den Formulierungen dieser selbst, findet sich der Dingansich-Gedanke wesentlich auf das Substrat der äusseren Gegebenheiten bezogen. Der Terminus — Ding-ansich — selbst bringt ja ursprünglich diesen engen Bezug aufs Gegenständlich-Körperliche der äusseren Natur zum Ausdruck und bewahrt dauernd etwas davon. Es ist demnach charakteristisch für den vorkritischen

Kant: Im unmittelbaren Sichselbsterfassen meines Ich fällt das räumliche Gegenüber und die damit verbundene Notwendigkeit des Affiziertwerdens der Sinne weg; jene unauflösliche Spannung im Gegenstandserkennen hat für diesen speziellen Fall keine Geltung und somit kann oder darf der Dingansich-Begriff hier keine Anwendung finden. Partien der Vorlesungen über Metaphysik, noch aus den letzten Jahren vor der Niederschrift der Kr.d.pr.V., und überdies viele damit zusammenhängende Reflexionen sprechen dieses Faktum wiederholt aus, dass wir im „Ich“ das Substanziale unseres eigenen Daseins ergreifen, Beispiele: „Das Substanziale kann ich nur in einem Fall erkennen, und das ist, wenn ich mich selbst anschau“. „Die äusseren Sinne geben mir nichts als Eindrücke; nur durch die innere Anschauung (die aber nur auf mich selbst geht) kann ich das Objekt, was den Eindrücken zum Grunde liegt, erkennen“. Oder ferner, ganz im Sinne Leibnizens: „Ja, was noch mehr ist, den Begriff, den wir überhaupt von allen Substanzen haben, haben wir von diesem Ich entlehnt. Dieses ist der ursprüngliche Begriff der Substanzen“ (II, p. 133; III, Bd. II, Nr. 1287, 1291, 1046, 697, 585, u.a.).

Darin allerdings unterscheidet sich Kant dauernd von Leibniz, dass er sich strikte weigert, aus der Selbstgegebenheit der Ichsubstanz den Schluss von metaphysischer Tragweite zu ziehen, dass alle, auch die uns nur als körperlich erscheinenden Substanzen im Innern und an sich durchwegs von analoger Seinsart seien zu dem eigenen Substanziale. Im Gegensatz zu diesem „intellektuellen System der Welt“ Leibnizens und in Übereinstimmung zum metaphysischen Dualismus Descartes', unterscheidet Kant zwischen zwei grundsätzlich verschiedenen Substanzarten, zwischen physischen Monaden („Elementen der Materie“) und lebendigen, geistigen Einheiten, erhalten auch noch in der kritischen Periode, etwa in der Gegenüberstellung von „intelligiblen Gegenständen“ und „Intelligenzen“.

Das Unzulängliche des äusseren Ding-Erkennens liegt, wie Kant verschiedentlich zum Ausdruck bringt, darin, dass die Substanzen hier niemals in ihrer inneren Selbstheit erfasst, sondern erst nachträglich und indirekt, immer erst über das Mittelglied von gegebenen Eigenschaften, als solche erschlossen werden. Zwei Momente, die wir hier vermissen müssen, charakterisieren dagegen vorzüglich das Selbsterfassen der Ichsubstanz in ihrem eigenen Substanziale: Die Spontanität und die Unmittelbarkeit. Die Selbstgegebenheit des Ich — dies bleibt noch für den Kritizismus von grosser Wichtigkeit — bringt offensichtlich Spontanität direkt uns zum Bewusstsein, nicht erst auf dem Umwege über Prädikate, die selber schon Wirkungen von Spontanität sind: „Dass etwas ein Subjekt sei und kein Prädikat (des Eindrucks *apparentia*) von einem andern, können wir nur durch das *verbum activum* „Ich“, also durchs Bewusstsein erkennen (!), hier stehen wir folglich nicht im Sinnlich-Rezeptiven, sondern im Intelligiblen, in *intellectualibus*: Intellektuell ist es, dessen Begriff ein Tun ist“ (III, Nr. 968). Die Kants späteren Begriff des Individuums charakterisierende Einheit von Intelligenz und Aktivität also schon hier!

Während unser Bewusstsein von äusseren Dingen diskursiv ist, ist das Bewusstsein unseres Ich intuitiv. „Unmittelbare Anschauung seiner selbst, immaterielles Anschauen, ursprüngliche Anschauung“, ja sogar, mit Beziehung auf die Gegebenheit unseres Freiheitsbewusstseins, „intellektuelles inneres Anschauen“: das sind alles Termini Kants für diesen Tatbestand, der sich dem Wahrheitsstreben Descartes' als erste unbezweifelbare Gewissheit dargeboten hatte. Sie legen eine Art eingeschränkter „intellektueller Anschauung“ des göttlichen absoluten Subjekts für unsere cogitative Ich-wahr-nehmung nahe. Während unser Verhältnis den Dingen gegenüber grundsätzlich anders ist, wären wir in Bezug auf unser Selbstbewusstsein, insoweit es nur das eigene substanzielle Sein und nicht zugleich damit, wie es eben von der „intellektuellen Anschauung“ Gottes gelten soll, die Allheit der Dinge miterfasst, der Urmonade analog organisiert.

In den „Träumen eines Geistersehers“ spricht Kant der Seele noch die Selbstanschauung zu. Das ändert sich aber während des Durchstossens zur Vernunftkritik. Einmal gewinnt Kant vom Gedanken des Schöpferischen aus die Überzeugung, dass die Seele sich nicht selbst hervorbringen könne, was das Wesen der Substantialität ausmachen würde, die nur Gott zukommt. Wenn das Ich sich selbst erfasst, so hat es darin noch nicht eine Selbsterkenntnis oder -anschauung. Dann aber forderte die, in Analogie zu seiner Raumtheorie entwickelte und seit der Dissertation von 1770 feststehende Lehre von der Phänomenalität der Zeit, die Aufrichtung des Gegensatzes von Erscheinung und Dingansich auch für das Faktum der Selbstwahrnehmung. Wurde der Raum zur Anschauungsform des äusseren, so die Zeit zu der des inneren Sinnes, und wie die durch den äusseren Sinn, in räumlicher Disparität vermittelten Gegebenheiten nicht Dingansich sein konnten, so konnte nun das als Zeitverlauf und -zusammenhang in mir Bewusste, das Fliessend-Mannigfaltige des inneren Sinnes auch nicht begriffen werden, als Sein an sich selbst.

Damit war der alten Substanz-Metaphysik in der Nachfolge Descartes' zunächst einmal die Grundlage entzogen. Unsere Bewusstseinsinhalte, der „Stoff, womit wir unser Gemüt besetzen“, stammt aus dem Ineinander zweier Erscheinungssphären. Der Affektion des äusseren Sinnes in der Empfindung tritt als Korrelat des inneren Sinnes die Selbstaffektion zur Seite. In beiden Fällen handelt es sich um ein Er-fahren oder Wahr-nehmen, abhängig von den subjektiven Bedingungen unserer Rezeptivität. Der räumlichen „Natur“, als einer nur kausalen Ordnung äusserer Erscheinungen entspricht vollständig das „Ich“ der Assoziationen und des ganzen psychischen Mechanismus, das somit nichts weiter ist, als auch ein blosses Erscheinungs- und Naturobjekt — Hume nannte es ein „Bündel von Vorstellungen“ —, also keinesfalls Ichansich oder „Intelligenz“. Das Sichselbsterfassen des „Substanziellen“ (der Terminus findet sich wieder im Opus postumum) in der inneren Wahrnehmung und der eigentümliche Vorzug der inneren vor aller äusseren Seinserfahrung scheint damit aufgehoben. Die „intellek-

tuelle Anschauung“ fällt nun auch dahin, wie Kant ausdrücklich an mehreren Stellen festhält (z.B. IV, p. 91; I, p. 72f.): Der Mensch findet sich selbst als seiend vor, wie er die übrigen Dinge vorfindet und muss daher den näheren Begriff von sich selbst durch den inneren Sinn, also auch empirisch, rezeptiv empfangen.

Doch die höchst vorsichtige, an Restriktionen reiche Ausdrucksweise Kants in der Kr.d.r.V. überall dort, wo er die Gegebenheit des Objekts der inneren Wahrnehmung erörtert, lässt vermuten, dass so gerade und umschweifelos Kants Auffassung des „Ich“ und des „Ich-denke“ als bloss eines empirischen Faktums sich nicht wird darlegen lassen. Wie verhält es sich damit?

Die „Widerlegung des Idealismus“, der 2. Auflage der Kr.d.r.V. (274 f.) eingefügt, will, neben dem „dogmatischen materialen Idealismus“ Berkeleys, „welcher das Dasein der Dinge im Raume ausser uns für falsch und unmöglich erklärt“, vor allem den „problematischen materialen Idealismus“ des Cartesius widerlegen, welcher das Dasein der Gegenstände im Raume ausser uns bloss für „zweifelhaft und unerweislich“, dagegen aber eine einzige empirische Behauptung: Ich-bin, für unzweifelhaft erklärt. „Der Cartesianische Idealismus unterscheidet also nur äussere Erfahrung vom Traume, und die Gesetzmässigkeit als ein Kriterium der Wahrheit der ersteren, von der Regellosigkeit und dem falschen Schein der letztern. Er setzt in beiden Raum und Zeit als Bedingungen des Daseins der Gegenstände voraus und fragt nur, ab die Gegenstände äusserer Sinne wirklich im Raume anzutreffen seien, die wir darin im Wachen setzen, . . . d. i. ob Erfahrung sichere Kriterien der Unterscheidung von Einbildung bei sich führe“ (V. § 49). Auf dem Grunde des kantischen Idealismus, den er selbst einen „formalen“ oder „transzendentalen“ nennt, lässt sich der problematische oder materiale des Descartes leicht aufheben: Die Lehre von Raum und Zeit, als den „reinen Anschauungsformen“, die als Bedingungen der Sinnlichkeit „im Gemüte bereitliegen“, hat als Konsequenz die Gleichursprünglichkeit von Selbstbewusstsein und Gegenstandsbewusstsein. Wenn der Raum nichts als eine Form meiner Sinnlichkeit ist, so ist er als Vorstellung in mir ebenso wirklich, als ich selbst, d. h. es ist eine ebenso sichere Erfahrung, dass Körper ausser uns im Raume existieren, als dass ich selbst, nach der Vorstellung des inneren Sinnes, in der Zeit da bin. Gegen Descartes muss damit betont werden: Es gibt ganz allgemein kein reines Selbstbewusstsein ohne den Anlass und die Bindung an empirische Gegebenheiten. Ich bin mir meiner immer nur bewusst, sofern ich mir gleichzeitig etwas bewusst bin, was nicht ich bin. Meines Daseins kann ich mir nur am Gegensatz zu fremdem Dasein bewusst werden; in Raum und Zeit eingeschlossen, ist es empirisch bestimmbar, insofern bin ich mir selbst ein Sinnesobjekt.

Ist damit in der kantischen Konzeption der Erkenntnisproblematik das cartesische „cogito ergo sum“ seines axiomatischen Charakters vollständig entkleidet? Keineswegs.

Zwei Anmerkungen zu der zitierten „Widerlegung des Idealismus“ bringen zunächst zum Ausdruck, dass mein Ichsein offenbar in der durch die innere Wahrnehmung mir vermittelten Erfahrung meiner selbst nicht restlos aufgeht:

Anmerkung 1. (277): „Freilich ist die Vorstellung: Ich bin, die das Bewusstsein ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjekts in sich schliesst, aber noch keine Erkenntnis desselben, mithin auch nicht empirische, d. i. Erfahrung; denn dazu gehört ausser dem Gedanken von etwas Existierendem noch Anschauung“. Anmerkung 2. (278): „Das Bewusstsein meiner selbst in der Vorstellung I c h ist gar keine Anschauung, sondern eine bloss intellektuelle Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts“.

Das in der empirischen Apperzeption als ein Mannigfaltiges von Zuständen und Vorgängen wahrgenommene Ich ist noch nicht die reine Subjektivität, das spontane, Einheit schaffende Ich-denke. Dieses freilich ist die Voraussetzung von jenem, denn ich kann mich durch die Selbstwahrnehmung des inneren Sinnes nicht zum Objekt haben ohne ein gleichzeitiges, mindestens mögliches Wissen, dass I c h es bin, der hat.

In eine Zweitheit ganz heterogener Faktoren hat also Kant die angeblich einheitliche intuitive Grundwahrheit Descartes': cogito ergo sum aufgespalten, in eine Existenz-Feststellung auf Grund der inneren Erfahrung einerseits und in eine „kritische Besinnung“ auf die wesenhafte Fundament-Bedeutung des reinen Bewusstseins mit seinen Aprioritäten und formal-kategorialen Konstitutionsstrukturen für alle gegenständliche Erkenntnis. Diese Verdoppelung, besser Aufspaltung des Ich, bringt nun allerdings eine entscheidende Klärung in den erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt Descartes', dessen Selbstgewissheit ein „Klares und Deutliches“, eine Intuition geben wollte, die auf der einen Seite gleichsam geradlinig sich fortgesetzt hat in den a priori-Evidenzen „ewiger Wahrheiten“ und „eingeborener Ideen“, z. B. der mathematischen Axiome und des ontologischen Gottesbeweises, und auf der andern Seite aber doch gerade eine Existenz, die einzelne bestimmte des gerade in diesem Augenblicke meditierenden Individuums Descartes verbürgen sollte.

Malebranche schon hatte die Unklarheit dieser Ambivalenz gesehen, als er feststellte, dass in Wirklichkeit doch wohl niemand sein in der Tat ihm existenzgewisses Ich in ebenso klarer Weise durchschauen könne, wie etwa einen räumlich-geometrischen Sachverhalt. Ferner hatte Leibniz in seinen „Nouveaux Essais sur l'Entendement humain“ es gewagt, den axiomatischen Charakter des „cogito ergo sum“ zu bezweifeln: „Es ist ein f a k t i s c h e r , auf eine unmittelbare Erfahrung gegründeter Satz, die Cartesianer überschätzen ihn.“ Dann wurde es das besondere Anliegen des Empirismus nur an das zweite der beiden in Descartes gegebenen Momente sich haltend, einen der äusseren Erfahrung durch die Sinne streng analogen Begriff der inneren Erfahrung und des inneren Sinnes zu statuieren und so die angeb-

liche Intuition Descartes' auf eine blossе Wahrnehmungsgewissheit zu reduzieren.

Diese im Empirismus enthaltene Interpretation des „cogito“ bleibt in der kantischen Fassung erhalten und aufgehoben. Darüber hinaus aber ist es gerade das grosse Verdienst der Lehre von der Einheit der Apperzeption, dass sie den Nachweis erbringt, dass man das eigentümliche Wesen der Erkenntnis überhaupt und besonders auch dasjenige der sinnlichen Erfahrung von vornherein verfehlt, wenn man nicht auch das andere Moment, das in Descartes schon bereitlag, berücksichtigt und zum Ausgangspunkte nimmt: die Einheit des Bewusstseins, in der kantischen Ausdrucksweise: die setzende, erfassende, zusammenschauende, Einheit stiftende Funktion der Subjektivität. Dies wird an Hand von Kant-Zitaten noch zu verdeutlichen sein.

Es charakterisiert nun des weiteren Kants Interpretation des „cogito ergo sum“, dass er in diesem komplexen Anfangssatze Descartes' stets das spontane Ichbewusstsein verknüpft sieht mit bestimmten Inhalten empirisch-konkreter Existenz: (I, 422, Anm.) „Das: Ich denke, ist wie schon gesagt, ein empirischer Satz, und hält den Satz: Ich existiere in sich. Ich kann aber nicht sagen: alles was denkt, existiert; denn da würde die Eigenschaft des Denkens alle Wesen, die sie besitzen, zu notwendigen Wesen machen“. Das will heissen: zu sich selbst genügenden, in sich beschlossenen, von allem äusseren Dasein unabhängigen Substanzen, wie eben die rationale Psychologie fälschlicherweise geschlossen hatte. „Daher kann meine Existenz auch nicht aus dem Satze: Ich denke, als gefolgert angesehen werden, wie Cartesius dafür hielt . . ., sondern ist mit ihm identisch. Er drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung aus“. Dies ist insofern ein Missverständnis Descartes', als für dessen Bewusstsein, trotz der an einen logischen Schluss erinnernden Formulierung, die Existenz nicht aus dem Satze: Ich denke gefolgert war, sondern in einer nicht mehr zu zerlegenden Intuition mit ihm identisch befunden wurde.

Um die folgenden Ausführungen Kants über das „cogito ergo sum“ und über die Selbsterkenntnis verstehen zu können, ist es unerlässlich, sich mit ein paar Worten seinen allgemeinen Erkenntnisbegriff zu vergegenwärtigen, an dessen Konsequenzen jene sich anschliessen.

Mit der traditionellen Erkenntnislehre unterscheidet Kant zwei Erkenntnisvermögen: Sinnlichkeit (Anschauung) und Verstand (Begriffe), aus deren Vereinigung erst Erkenntnis zustande kommt. Die Anschauung ihrerseits besteht wiederum aus zwei Elementen: Empfindung und Anschauungsform. Jene ist die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern unsere Sinnlichkeit von demselben affiziert wird. Diese, es handelt sich um eine Zweizahl, sind im Gemüte bereit liegende apriorische Formen, die in ihrer Anwendung auf das in der Empfindung gegebene Material, die raumzeitliche Ordnung hervorbringen. Wahre Erkenntnis aber vollzieht

erst der Verstand, indem er zu den Anschauungen, die den Stoff der Erkenntnis ausmachen, die entsprechenden Kategorien liefert, die die Form der Erkenntnis bilden. Analog den Sinnlichkeitsformen der Anschauung, sind die Kategorien Formen des Verstandes; sie entspringen der Spontaneität des Denkens und sind keiner empirischen Deduktion fähig. Wichtig ist für uns noch die Unterscheidung von Denken und Erkennen. Kant versteht unter dem ersteren die Tätigkeit des reinen Verstandes ohne Bezug auf die Sinnlichkeit, unter letzterem die Anwendung der Kategorien auf die sinnlichen Anschauungen. Die Einheitsfunktion vollzieht das „Bewusstsein überhaupt“ das vom empirischen Bewusstsein zu unterscheiden ist, obgleich beide dem Subjekt angehören. Durch die kategoriale Formung, d. h. durch die Beziehung des Mannigfaltigen der Anschauung auf das einheitliche „Ich denke“ werden die Sinneseindrücke zu Gegenständen, von denen es allgemeingültige und notwendige Erkenntnisse gibt. Die Kategorien als reine Verstandesformen sind an sich leer und bedürfen der sinnlichen Materie. Dem Verstande fehlt also die intuitive Kraft, sich selbst Anschauungen zu geben, diese empfängt er von der Sinnlichkeit. Daher kann der Verstand mit seinen leeren Kategorien — und damit kehren wir zum Phänomen der menschlichen Selbsterkenntnis zurück — niemals Inhalt des Erkennens werden: (I. c.) „Denn es ist zu merken, dass, wenn ich den Satz: Ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, ich dadurch nicht sagen will, das I c h in diesem Satze sei empirische Vorstellung; vielmehr ist sie rein intellektuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, würde der Aktus: Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens“.

Insofern jedes wirkliche Apperzeptionsbewusstsein implizit auf mich als Objekt bezogen ist, denn das „Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können“, (I, 132) ist der Satz: cogito sum cogitans, immer auch empirisch, das Ich darin ein Datum des inneren Sinnes. Es liegt aber im „cogito“ als tieferer, nicht empirischer Grund, ein rein intellektuelles Bewusstsein meines Daseins, das sowohl von jedem bestimmten Substanzbegriff, wie von jeder sinnlichen Ich-Anschauung unterschieden ist, nicht an sich, wohl aber für unsere Erkenntnis. Und insofern dieses rein intellektuelle Ich des „Ich-denke“, das „alle meine Vorstellungen muss begleiten können“ und das von „keiner weiteren mehr begleitet werden kann“, — die Gefahr des Regressus infinitus ist damit abgeschnitten — sich meiner Anschauung entzieht, bin ich mir meiner also bewusst, „nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur, dass ich bin“ (I, 157). Diese Vorstellung des „dass“ aber ist ein blosses Denken, nicht ein Anschauen, mithin keine Selbst-Erkenn t n i s. Kant sagt es ausdrücklich, dass ich „keine Erkenntnis von mir habe, wie ich bin, sondern bloss, wie ich mir selbst erscheine“ (I, 158). Die Anmerkung hiezu bringt noch eine wichtige Ergänzung: Ich bin mir also nur der Spontaneität des Bestimmenden in mir bewusst, die Bestimmung meiner selbst aber ist nur

empirisch, als diejenige einer Erscheinung möglich, „doch macht diese Spontaneität, dass ich mich *Intelligenz* nenne“.

Das Ich des „Ich denke“ gibt sich als die Ausübung eines „rein intellektuellen Vermögens“, es ist rein intellektuell, ein „*Verbum activum*“ heisst es gelegentlich, der „Aktus der Spontaneität“ zur synthetischen Einheit der Apperzeption ist seine einzige Manifestation. Dass dieses Ich gar nichts anderes für uns sein kann, als „eine einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung, von welcher man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet, wird nun noch ausdrücklich festgelegt: (I, 404) „Durch dieses Ich, oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesehen, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen“.

Eine späte Notiz verdeutlicht es: (VI, p. 103) „Meine Existenz in Raum und Zeit ist nur empirisch bestimmbar, ich bin mir selbst ein Sinnesobjekt. Aber, um dies sagen zu können, ist *cogito sum cogitans* nicht empirisch“.

Die Lehre von der „transzendentalen Apperzeption“ scheint nun allerdings, wie Kants Termini hiefür: Bewusstsein überhaupt, Form der Vorstellung überhaupt, blosser Form des Bewusstseins, transzendentes Subjekt der Gedanken, etc. eigentlich nahelegen, ein „rein erkenntnistheoretisches Subjekt“, nicht aber das Zentrum des Wesens meiner individuellen Einzelexistenz im Sinne des cartesischen „Ego“ zu befassen. Die Frage nach Realität überhaupt und im Besonderen nach derjenigen des einzelnen konkreten Subjekts wäre also in solcher, primär erkenntniskritisch orientierten Problematik, gar nicht einmal mehr gestellt. Das Ich des Ich-denke wäre ein blosser Geltungsbegriff, als Inbegriff aller transzendental-logischen Bedingungen a priori der Erkenntnis; lediglich der höchste Einheitsbegriff des ganzen Vernunft-Systems für die Wechselbezüglichkeit aller Momente a priori der Sinnlichkeit und des Denkens.

Auch sind die Formulierungen für dieses „transzendente Ich“ so mannigfaltig und weitgefasst, dass es als Subjekt der Erkenntnis noch die verschiedensten Deutungen erfahren konnte, vom „Subjekt überhaupt“ (zusammenfassender Ausdruck für eine reine allgemeine Erkenntnisgesetzlichkeit) bis zum psychologisch gekennzeichneten Einzelbewusstsein und zur individuellen Seele.

Ebenso scheint ferner Kants Polemik gegen den Seelenbegriff der „rationalen Psychologie“ gegen die Annahme eines individuell-subjektiven Ich-Begriffs, sich manifestierend in einer ursprünglichen, vor allen Daten der empirischen Innenwahrnehmung möglichen, Selbstberührung des Einzelsubjekts zu sprechen: (I, 401) „Ich denke, ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit entwickeln soll. Man

darf sich daran nicht stossen, dass ich doch an diesem Satze, der die Wahrnehmung seiner selbst ausdrückt, eine innere Erfahrung habe, und mithin die rationale Seelenlehre, welche darauf erbaut wird, niemals rein, sondern zum Teil auf ein empirisches Prinzipium gegründet sei“.

Freilich muss man, um Kants Kritik an der Topik der rationalen Psychologie richtig zu verstehen, wissen, dass der Unsterblichkeitsbeweis der einzelnen individuellen Seele im Zentrum der Diskussion steht. Kant will weder die Unsterblichkeit, noch gar die Existenz dieser Seele bestreiten, sondern einzig den Zugang durch die blosse theoretische Vernunft. Die immer wiederholten Auseinandersetzungen lassen keinen Zweifel darüber, wo der Stein des Anstosses liegt: (I, 404) „Es muss aber gleich anfangs befremdlich erscheinen, dass die Bedingung, unter der ich überhaupt denke, und die mithin bloss eine Beschaffenheit meines Subjektes ist, zugleich für alles, was denkt, gültig sein solle, und dass wir auf einen empirisch scheinenden Satz ein apodiktisches und allgemeines Urteil zu gründen uns anmassen können: nämlich: dass alles, was denkt, so beschaffen sei, als der Ausdruck des Selbstbewusstseins es an mir aussagt“. Der Satz: Ich denke, enthält die Form eines jeden Verstandesurteils und begleitet alle Kategorien als ihr Vehikel, er kann also nur zu Schlüssen dienen, die ohne Beimischung der Erfahrung vollzogen werden. Ich kann aber ein Objekt nicht dadurch erkennen, indem ich es bloss denke, sondern dazu gehört notwendig, als wesentliches Konstitutiv, wie wir festgestellt haben, die Anschauung, die mir in bezug auf das Subjekt meines Denkens fehlt. (I, 407) „Folglich sind alle „modi“ des Selbstbewusstseins im Denken an sich noch keine Verstandesbegriffe von Objekten, sondern blosse logische Funktionen, die dem Denken gar keinen Gegenstand, mithin mich selbst auch nicht als Gegenstand zu erkennen geben“. Es folgt daraus: alle Aussagen der rationalen Seelenlehre über die Topik ihres Seelenbegriffs: Substanzialität, Einfachheit, Beharrlichkeit, In-Beziehung-sein zu möglichen Gegenständen im Raum, können also niemals die wirkliche Ich-Substanz der individuellen Seele betreffen, sondern nur „logische“ Notwendigkeiten des „transzendentalen Subjekts“ des Erkennens konstatieren.

Aus dem Tatbestand, dass ich alle Dinge, auch sogar noch meinen eigenen Körper, zu Objekten meines Denkens haben kann, und mir also die Möglichkeit offen steht, ihre Existenz, als selbständige ausserhalb meines Denkens, zu bezweifeln, schloss Descartes auf die vollkommene Eigenständigkeit meiner, als einer nur denkenden Substanz. Ihre Unsterblichkeit, die er wohl in erster Linie im Hinblick auf seine mögliche Beurteilung durch die Kirche, in den Titel der „Meditationen“ gesetzt hatte, in dieser Schrift von ihr aber nur als von einer möglichen handelnd, folgte scheinbar natürlich aus diesem Tatbestand. Descartes hypostasierte die analytische Verschiedenheit innerhalb des konkreten Bewusstseins (Einheit des Aktzentrums gegenüber allem Mannigfaltigen der Denkinhalte) zur substanziell-synthetischen Verschiedenheit eines durch reines Denken allein charakterisierten Ichseins gegenüber allen sinnlich-körperlichen Aussendungen.

Nach Kant aber darf, was immer nur als ein, wenn auch grundlegendes Moment in der Erfahrung durch die Apperzeption erfasst wird, nicht über den für alles Leben und Menschsein konstitutiven Kontakt mit der äusseren Wirklichkeit hinweg zu einer isolierten Denksubstanz hypostasiert werden. Dies sind seine Argumente gegen die Paralogismen der reinen Vernunft, deren sich die rationale Psychologie bedienen muss und die die Falschheit eines Vernunftschlusses der Form nach bedeuten, der Inhalt mag daneben richtig oder falsch sein: (I, 407 f.)

1. „Dass ich, der ich denke, im Denken immer als Subjekt, und als etwas, was nicht bloss wie ein Prädikat dem Denken anhänge, betrachtet werden kann, gelten müsse, ... bedeutet nicht, dass ich als Objekt, ein für mich selbst bestehendes Wesen oder Substanz sei“.
2. „Dass das Ich der Apperzeption in jedem Denken ein Singular sei, bedeutet nicht, dass das denkende Ich eine einfache Substanz sei“.
3. „Der Satz der Identität meiner selbst ... kann nicht die Identität der Person bedeuten, wodurch das Bewusstsein der Identität seiner eigenen Substanz, als denkenden Wesens, in allem Wechsel der Zustände verstanden wird.“
4. „Ob das Bewusstsein meiner selbst ohne Dinge ausser mir, dadurch mir Vorstellungen gegeben werden, gar möglich sei, und ich also bloss als denkend Wesen (ohne Mensch zu sein) existieren könne, weiss ich dadurch gar nicht“.

Es ist also allein der cartesisch-rationalistische Schluss vom „cogito“ auf eine von allem Leiblichen und von allem Sinnlich-Natürlichen ablösbare und davon „toto genere“ verschiedene, einfache, ewige Substanz einer „res cogitans“, den Kant hier als unstatthaft verurteilt. (I, 421) „Es gibt also keine rationale Psychologie als Doktrin, die uns einen Zusatz zu unserer Selbsterkenntnis verschaffte, sondern nur als Disziplin, welche der spekulativen Vernunft in diesem Felde unüberschreitbare Grenzen setzt, einerseits um sich nicht dem seelenlosen Materialismus in den Schoss zu werfen, andererseits sich nicht in dem für unser Leben grundlosen Spiritualismus herumschwärmend zu verlieren“.

Beide nämlich, Materialismus und Spiritualismus, sind nicht nur Irrwege der Vernunft, sondern erweisen sich überdies als untauglich, zur Erklärung meines Daseins: (I, 419 f.)

1. „Die Apperzeption ist etwas Reales, und die Einfachheit derselben liegt schon in ihrer Möglichkeit. Nun ist im Raum nichts Reales, was einfach wäre ... Also folgt daraus die Unmöglichkeit einer Erklärung meiner, als bloss denkenden Subjekts“.
2. „Ich existiere denkend, ist empirisch und enthält die Bestimmbarkeit meines Daseins bloss in Ansehung meiner Vorstellungen in der Zeit. Da ich aber wiederum hierzu zuerst etwas Beharrliches bedarf, dergleichen mir, sofern ich mich denke, gar nicht in der inneren Anschauung gegeben ist, so ist die Art, wie ich existiere, ob als Substanz oder als Akzidens, durch dieses einfache Selbstbewusstsein gar nicht zu bestimmen möglich. Also, wenn der

Materialismus zur Erklärungsart meines Daseins untauglich ist, so ist der **Spiritualismus** zu derselben ebensowohl unzureichend“.

Es ergibt sich daraus: „dass wir auf keine Art, welche es auch sei, von der Beschaffenheit unserer Seele, die die Möglichkeit ihrer abgesonderten Existenz überhaupt betrifft, irgend etwas erkennen können“.

Auf dem Boden der theoretischen Vernunft eröffnet sich uns also kein Weg zur Erhellung der Frage nach der Beziehung des erkenntnistheoretischen Subjekts zu unserem Ich und zur Bestimmung von dessen „Was“. Will man hier Klarheit bekommen, so muss man die diesbezüglich relevanten, freilich späteren Erörterungen der „Kritik der „praktischen Vernunft“ und des „Opus postumum“ heranziehen. Diese zeigen dann unzweideutig, dass Kant unter dem Subjekt der Erkenntnis ein Individuelles verstanden wissen wollte. Das jeder Theorie des Bewusstseins gemeine Urrätsel, wie ein Subjekt sich selbst zum Objekt haben kann, indem es unterscheidet zwischen einem Ich-Subjekt und einem Ich-Objekt mit dem impliziten Wissen um ihre Identität, konnte unmöglich mit dem blossen Hinweis auf ein über-individuell-abstraktes rein erkenntnistheoretisches Subjekt erklärt werden. Konnte auch eine letzte Ungewissheit über das „Ich, Er oder Es, das in mir denkt“, nie ganz abgestossen werden, Kants Forderung, den wirklichen Unsterblichkeitsbeweis der individuellen Seele auf dem Gebiete der praktischen Vernunft zu suchen, ist der beste Beweis für die Überwindung der averroistischen Gefahr, der fast alle, nur im Theoretischen sich haltenden Unsterblichkeitsgedanken erliegen. Die praktische Vernunft zeigt überdies, dass die Beziehung des Ich zum Metaphysischen niemals völlig zerstört war; wo Handlung, Aktivität, Spontaneität sich findet, muss ihnen ein Substanzielles zu Grunde liegen. Kant hat hiemit einen neuen Grund zur Person-metaphysik gelegt. Fasst man diesen einseitigen Ich-Standpunkt des kantischen Philosophierens ins Auge, dann kann dem Urteile Jacobis über Kant die Zustimmung nicht verweigert werden: (Brief an Forster, 1788) „Sein System ist die bis aufs höchste getriebene Ausführung des cartesianschen Satzes: *cogito ergo sum*.“

b) Der Bewusstseinsersatz in Fichtes Ich-Philosophie

Das philosophische Denken Fichtes gelangte als eine eminente schöpferische Potenz plötzlich zum Durchbruch in der Folge eines fast zufällig zustande gekommenen Bekanntwerdens mit der kritischen Philosophie. Von dieser seinen Ausgang nehmend, betrachtet Fichte sich als den wahren Fortbildner Kants. Hatte schon dieser die Selbsterkenntnis der Vernunft der Philosophie zur Aufgabe gemacht, so wurde jetzt für Fichte unter dem Mit-einflusse des Sturm und Drang das *Ich* Ankergrund und Mittelpunkt des philosophischen Denkens.

Tatsächlich hat Fichte dieses tiefste und schwierigste Moment aller Philo-

sophie des Geistes, das seit dem Ausgang der Antike, mit ausschliessender Wichtigkeit seit dem Beginne der Neuzeit das systematische Denken beschäftigt und beunruhigt hatte, in erstaunlicher Reinheit gesehen und mit bewunderungswürdiger Präzision in begriffliche Fassung gebracht. Bei allen vorangegangenen Versuchen, das Subjektiv-Geistige zu begreifen, hatte das Bewusstsein des denkenden Individuums den Charakter eines Dinglich-Substanziellen angenommen. Dies gerade und besonders bei Descartes: Aus der Tätigkeit des Denkens wurde alsobald eine „cogitatio“ und sogar eine „res cogitans“, das absolute Sein einer substanziellen Seele. Das jeder bewussten Tätigkeit unabtrennbar innewohnende Seelensubjekt wurde hypostasiert zu einem „Nur-Objekt“, zum Gegenüber eines Dinges, das sich in, nach Descartes freilich unausgesetzten, Denk- und Bewusstseinsakten manifestiert. Dagegen hatte dann Leibniz, ebenfalls vom Ich ausgehend, versucht, die Gewaltsamkeit des cartesischen Schlusses zu vermeiden, indem er die Substanz als „Action“ definierte, also als ein nicht bloss mit der Fähigkeit zum Tun begabtes Sein, sondern als eine wesentlich ursprüngliche Spontaneität, wobei aber zuletzt doch wiederum die Hypostasen „tätiger“ Monaden herauskamen. Ganz ähnlich Kant: Er kritisiert an der rationalen Psychologie das Unstatthafte der Folgerung vom „cogito“ auf eine von allem Physischen unabhängige unsterbliche Seelensubstanz. Die wesentlich als Spontaneität bestimmte Vernunft wird aber bei Kant auch zu einem statischen Vermögen, zu einer fertig bereitliegenden, im Handeln nur ihr Sein auswirkenden Potenz.

Es bietet nicht unerhebliche Schwierigkeiten, den Gedanken eines Tuns ohne vorausgesetztes Tätiges zu fassen, weil unser empirisch wahrnehmbares Denken stets ein solches von Objekten ist, also unfähig, die reine Subjektivität zu „ergreifen“. Sobald man dazu übergeht, das rein im Mitvollzug des inneren Aktes Gefundene, als Objekt sich gegenüberzustellen, erstarrt es zu der blossen *Tatsache* eines existierenden, sozusagen „objektiven Ichs“. Über das Eigentümliche und Wesentliche des Geistes aber kann uns keine, in wahrnehmendes Subjekt und wahrgenommenes Objekt gesplattene Selbstbeobachtung Aufschluss geben, denn wir stehen uns in diesem Verobjektivierungsprozess niemals vollkommen als ein Objekt gegenüber, sondern sind ebensowohl Subjekt und Tätiges, Verobjektivierendes. Wir besitzen gar nicht die Möglichkeit, aus unserem Subjektsein herauszutreten. Stellen wir in der inneren Selbstbeobachtung uns selbst gegenüber, so bleiben wir an dieser Tätigkeit wesentlich mitbeteiligt und die Forderung hat daher an jeden Philosophierenden zu ergehen, nicht abzuspringen von diesem tätigen Mitvollzug zu einem blossen Objektdenken. Es bedeutet das unverlierbare Verdienst Fichtes, auf diesen Sachverhalt aufmerksam gemacht zu haben.

Am Anfange der fichteschen Wissenschaftslehre — seiner Philosophie, die als Wissen des Wissens zugleich absolutes Wissen darstellen soll und die er in wiederholten Auflagen zu verdeutlichen und zu klären unternommen hat — steht keine objektiv aufweisbare und zwingende Notwendigkeit,

sondern ein Postulat: (I, I.Bd. p.422) „Merke auf dich selbst, kehre deinen Blick von allem, was dich umgibt ab, und in dein Inneres — ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling tut. Es ist von nichts, was ausser dir ist, die Rede, sondern lediglich von dir selbst“. Diese Forderung bedeutet nicht sich auf etwas in der inneren Anschauung Gegebenes zu beziehen, auch nicht, eines freien Handelns, das doch immer auf Objekte bezogen bleibt, sich bewusst zu werden, sondern sie verlangt den Vollzug des reinen Ich-Gedankens. Nicht der Tatbestand des „cogito sum“, das Sein des eigenen „ego“ soll konstatiert werden, sondern die Tathandlung des Sich-Wissens soll vollzogen und als tätiger Vollzug erfasst werden. Ausgangs- und Zielpunkt dieser Handlung sind identisch, die Tätigkeit und ihr Produkt.

Die Urhandlung des Ich ist die Selbstsetzung: „Das Ich setzt sich selbst“. Dieser erste und höchste Grundsatz der fichteschen Philosophie bildet die kürzeste Formel für das Ausgehen vom Bewusstsein. Das Ich ist wesentlich Selbstbewusstsein. Es kommt durch sein Handeln, welches ein Sich-setzen ist, zum Bewusstsein seiner selbst. Dies ist die einzige Form des Seins, die ihm a priori zukommt.

Weil nun aber zum Bewusstwerden notwendig ein Objekt gehört, so kann das Ich sich nicht setzen, ohne zugleich ein Nicht-Ich mitzusetzen. Der erste Satz ist mithin zu ergänzen durch einen zweiten: „Das Ich setzt ein Nicht-Ich.“ Den radikalen Immanenzstandpunkt betonend, formuliert Fichte: „Das Ich setzt im Ich das Nicht-Ich“. Damit ist einerseits das Sein als ein sekundärer Begriff, eigentlich ein negativer, weil den Gegensatz zur Tathandlung des Ich darstellender, gekennzeichnet. Ausserdem aber schreitet Fichte mit der Ablehnung eines „Ding-an-sich“ — es gibt nur Dinge im Ich und für das Ich — über Kant hinaus, der in der ersten Auflage der Kr.d.r.V. die Möglichkeit einer Einheit von Ich und Dingsanich ausgesprochen hatte, sie jedoch in der zweiten wiederum zurückwies.

Der Gedanke der Tätigkeit bringt zum Ausdruck, dass der Begriff des Selbstbewusstseins den Charakter eines bloss formalen logischen Prinzips abstreift und zu einem realen Grundprinzip wird. Hinter der philosophischen Neufassung des Bewusstseinsesatzes lebt bei Fichte ein eminent praktisches Motiv: Tätigkeit auf sich selbst und also Tätigkeit schlechthin ist das Wesen der Freiheit. Der Kern des Selbstbewusstseins ist zugleich der Kern der Freiheit und das Wesen des Schöpferischen.

Ein Doppeltes charakterisiert den Unterschied zwischen der absoluten Tathandlung Fichtes und dem Bewusstseinsesatz Descartes': Gegenüber dem „cogito ergo sum“ sagt Fichte: ich handle, also bin ich. Bildete bei Descartes eine „substantia cogitans“ die Voraussetzung, so lehrt Fichte eine reine Funktion ohne Substrat.

Fichte beruft sich für seine Auffassung des Ich auf Kants Einheit der transzendentalen Apperzeption (Bd. I, p. 503). Seine Leistung besteht in diesem Punkte darin, den Gedanken der Einheit des kantischen Vernunft-

systems in seinem theoretischen Teil erkannt zu haben und überdies den konkreteren Gehalt, den die Kr.d.pr.V. vom Selbstbewusstsein entfaltete, indem sie die gesetzgebende Funktion für die Welt des Sittlichen und der Freiheit als sein wesentlichstes Charakteristikum festhielt, damit zur untrennbaren Einheit vereinigt zu haben. Es wurde daraus jene höchste gesetzgebende Funktion der Vernunft überhaupt, als Identität des „Ich-denke“ und des „Ich-will“ in gleicher Weise auf theoretischem wie auf praktischem Gebiet hervortretend, in der die Einheit des ganzen Vernunftsystems ihre sichere Grundlage findet.

Das absolute Ich Fichtes ist ebenso zu unterscheiden von jedem individuellen Ich-Bewusstsein wie Kants Einheit der transzendentalen Apperzeption von der empirischen Ichgegebenheit. Die Form des Bewusstseins überhaupt wird in jenen gedacht, nicht die Besonderheit eines konkreten Einzelsubjekts. Daraus Fichtes Vorliebe für die Bezeichnung „Ichheit“.

In seiner „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer“, 1794 erstmals veröffentlicht, kommt Fichte bei der Darlegung des absoluten Grundsatzes alles Wissens auch auf das cartesische „cogito ergo sum“ und dessen Interpretation durch Kant zu sprechen (I.Bd. p. 99). Er weist die kantische Deutung der Formel, als eines um den Obersatz (quodcumque cogitat, est) verkürzten Syllogismus zurück. Der Zusammenhang, in welchem die ganze Erörterung bei Fichte steht, macht deutlich, dass es ihm darauf ankommt, den Makel des bloss Zufälligen und Empirischen aus dem cartesischen Axiom fortzubringen. Er möchte es verstanden wissen, als eine bloss Variante seines eigenen philosophischen Grundsatzes; das Ich setzt ursprünglich sein eigenes Sein“ ... welches er (Descartes) auch sehr wohl als unmittelbare Tatsache des Bewusstseins betrachtet haben kann. Dann hiesse es soviel als „cogitans sum, ergo sum“. So aber erweist sich das Wort „cogitans“ als ein überflüssiger Zusatz: „Das Denken ist gar nicht das Wesen, sondern nur eine besondere Bestimmung des Seins, und es gibt ausser jener noch manche andere Bestimmungen unseres Seins.“ Tatsächlich hatte etwa Reinhold das Vorstellen für das Prinzip des Bewusstseins genommen. Fichte erkennt dagegen, dass dem Vorstellen dieser Rang nicht zukommen kann, weil es schon auf Objekte bezogen ist. Das Vorstellen ist auch nur eine besondere Bestimmung unseres Seins und es gibt ausser ihr noch andere, „ob sie gleich durch das Medium der Vorstellung hindurch gehen müssen, um zum empirischen Bewusstsein zu gelangen“.

Im Unterschied von Descartes' ist Fichtes Meinung des absoluten Grundsatzes also überindividuell (Das cartesische Axiom war aus der Reflexion des einen Individuums mit der Geltung zunächst nur für dieses entstanden, vermöge der Zuerteilung der selben „ratio“ an alle Individuen, erhielt es erst sekundär eine gewisse allgemeine Bedeutung), er konkretisiert sich aber für das einzelne Individuum in die Form einer unendlichen Aufgabe (Bd. I, 117 f.). Die absolute Selbstgewissheit und Freiheit ist dem einzelnen Individuum zum höchsten praktischen Ziele hingestellt, dem es sich auf unendlichem Wege annähern kann und soll.

In Fichtes Arbeiten späterer Jahre finden wir das absolute Ich mit Gott identifiziert. Das Menschliche muss nun strikte vom Göttlichen getrennt werden, das als Substanz in allem menschlichen Geistesleben sich wirksam zeigt: (Bd. III, 399) „Ich denke nicht, sondern in meinem Denken denkt ein Anderes“, so schrieb Fichte 1808 oder 1809, und 1813 mit Bezug auf Descartes: (N.W.I,485) „Das „Ich denke“ als Faktum (das cartesische) ist gar nicht wahr, denn ich bin gar nicht“. Die cartesische Formel wird nun wieder in ihrem ursprünglichen, für das einzelne Individuum geltenden Sinne verstanden. Gemessen an der Selbstgewissheit des wahrhaft seienden übersinnlichen absoluten Ich, ist die scheinbare Selbstgewissheit des empirischen Bewusstseins eine Illusion: (N.W.I,520) „Ich denke, und daher bin ich, sagt Cartesius. Dem Scheine nach hat er Recht, es sieht so aus, als ob i c h denke, und bestehe als besonderes Prinzip, jenseits der Empirie“.

Die „empirisch“ gewonnene Selbstgewissheit des Descartes wird nun als bedeutungslos bagatellisiert und sogar als falsch abgelehnt: (N.W.I,327) „Es ist darum ganz klar, .. dass . . . : ich denke, ganz und gar falsch ist. Wie kann ihr Ich denken? Sie haben kein Ich. Die Wahrheit ist, dass die absolute Erscheinung sich darstellt im inneren Sinn, (und dieser ist ihr Ich); als ein d e n k e n d e s I c h : i m i n n e r e n Sinne, als einem stehenden und festen Bilde. Erst wenn sie diesen ihren Sinn mit ihrem vorgespiegelten denkenden Ich entstehen sähen, und so sich über alle Natur zum Grunde derselben erheben, würden sie zum wahren Ich, d. i. zur absoluten Erscheinung aus Gott kommen“.

Fichte teilt jetzt Kants Kritik am „cogito ergo sum“. Kant habe als erster das Ungenügende daran wie überhaupt an der ganzen seitherigen Philosophie gesehen, jedoch zu wenig bestimmt erklärt. In einem Brief an Fritz Jacobi vom 31. März 1804 spottet Fichte, Kant habe in jeder der drei Kritiken ein anderes Absolutes. Ihm selber aber liegt alles daran, das Denken ganz vom Übersinnlichen her zu begreifen: (N.W.I,325) „Das Denken ist nämlich die unmittelbare Erscheinung des Übersinnlichen, des Einen und absoluten Seins selbst; und dessen des Denkens oder der Erscheinung Sein setzt erst das faktische und Sinnliche“.

Ständig festhaltend an dem Glauben, dass „alle Individuen in der Einen grossen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen“ sind (N.W.I,416), anerkennt Fichte eine Argumentation nicht, die den Ausgang nimmt von der Abgeschlossenheit eines Ich, das seiner selbst nur aus der eigenen Individualität gewiss wird. Das Individuum ist nicht „bloss Prinzip in der gegebenen Welt, sondern es ist auch ein Glied und Teil derselben (N.W.I, 559/60). Das eine Prinzip stellt sich dar, als zerstreut in die Vielzahl der Individuen. Als Teile der gegebenen empirischen Welt, beziehen sich die Individuen auf diese, je von dem einen unverrückbaren spezifischen Standpunkte aus. Die Existenz der Welt ist ihnen aber nicht weniger gewiss als ihre eigene. Ihren eigentlichen Sinn aber tragen sie in der Bedeutung, die ihnen als Formen der geistigen Bestimmung des Menschen vom Absoluten her zukommt.

Eine absolute Standpunktsänderung liegt diesen späten Äusserungen Fichtes zugrunde: Früher hatte er das Sein aus dem Bewusstsein erklärt, jetzt umgekehrt das Bewusstsein aus dem Sein. Früher war das Ich das Absolute, nun wird es zum blossen Bild des Absoluten relativiert. Die Gottheit, früher identisch mit der sittlichen Weltordnung, ist jetzt die einzige Wirklichkeit, das einzige Sein. An die Stelle des ursprünglichen Idealismus ist der Realismus der absoluten Gottheit getreten.

c) Descartes im Urteile Schellings

Unter den hervorragenden Geistern des deutschen Idealismus ist Schelling der erste, der im Besitze einer einigermaßen ausreichenden direkten Kenntnis der philosophischen Vergangenheit sich wusste. Kant und Fichte jedenfalls fehlte sie fast gänzlich, sie wäre auf die Entwicklung ihres Denkens zudem ziemlich sicher von untergeordneter Bedeutung geblieben. Ganz anders bei Schelling: Seine denkerische Fruchtbarkeit entzündete sich am Nachdenken der Schöpfungen bedeutender Vorbilder. Fichte, Spinoza, Kant, Leibniz, Platon, Bruno, dann nochmals Spinoza und endlich Böhme, sind die Philosophen, deren Gedankengänge er in seinem eigenen Werden nachvollzog, das daher verschiedene, in sich geschlossene Perioden aufweist. Als die Reihe der Vorbilder zu Ende war, trat auch in Schellings philosophischer Produktivität ein längerer Stillstand ein.

Es ist demnach nicht verwunderlich, dass Schelling auch die Philosophie Descartes' wiederholt einer näheren Betrachtung unterzogen hat, für unsere Untersuchung aber von höchster Bedeutung, dass er von allen Denkern des deutschen Idealismus vielleicht am tiefsten in die noch die Jetztzeit beschäftigenden Rätsel des Cartesianismus eingedrungen ist. Schon in den frühesten literarischen Zeugnissen finden sich diesbezügliche Äusserungen und später finden wir immer wieder die These ausgesprochen und festgehalten, dass von Descartes zu Fichte eine einzige grosse Entwicklung grundsätzlicher Übereinstimmung sich vollzogen habe.

Zum ersten Mal in der Schrift von 1794 „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“, die den philosophischen Grundsatz (Ich ist Ich) entwickelt, treffen wir Descartes von Schelling erwähnt: (I, I, 101, Anm.) „Cartesius wollte durch sein *cogito, ergo sum*, nichts anderes sagen, als dass die Urform aller Philosophie die des unbedingten Gesetztheits sei . . . Leibniz wollte aus der Philosophie eine bloss aus Begriffen demonstrierte Wissenschaft machen, Cartesius wollte durch seinen Grundsatz, dass nur das wahr sei, was durchs Ich gegeben ist, dasselbe erreichen“. Descartes, Leibniz und Kant werden in der Folge von Schelling als Kronzeugen für seinen absoluten Grundsatz der Philosophie berufen, weil, was unter einer neuen Form aufgestellt werde, vielen verständlicher und annehmlicher erscheine, wenn es mit der bisher gewohnten Form in Ver-

gleichung gestellt werde. (S.W.I.I,102) „Die Schicksale dieser Form werden nur von demjenigen Punkt der Philosophie an wichtig, auf welchem die Philosophen zuerst bestimmt daran dachten, dass, ehe von einer Wissenschaft die Rede sein könne, nicht nur einzelne Formen, sondern das Prinzip aller Form aufgestellt sein müsse. Dies hatte Descartes durch sein *cogito ergo sum* erklärt“. Aber nun folgt jetzt schon gleich eine Kritik: „... schade, dass er nicht weiter ging. Er war auf dem Wege, die Urform aller Philosophie durch ein reales Prinzip zu begründen, aber er verliess die schon betretene Bahn“. Es war nach Schellings Auffassung erst dem Stifter der kritischen Philosophie vorbehalten, den Gang der Philosophie weit bestimmter zu bezeichnen, als es seinen Vorgängern möglich war, und auch, die von ihm beschriebene Bahn mit einer Konsequenz zu durchlaufen, die allein zum Ziele führen konnte. Dagegen bedeutet es aber einen Mangel des kantischen Philosophierens, dass das Prinzip, in welchem die Urformen des Denkens gründen, zu wenig sichtbar wird.

In der ein Jahr später, 1795 erschienenen Schrift, „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wesen“, bestimmt Schelling das absolute Ich durch die beiden Momente, dass es schlechterdings nie Objekt werden kann und dass es ebensowenig eine Idee ist, denn dann würde ihm nicht Realität zukommen. Daraus folgt, dass für die Erkenntnis des Ich die intellektuelle Anschauung als einzigmögliche und nur hier zutreffende Form des Erkennens in Frage kommt. Dass demzufolge eine Deduktion des Ich aus blossen Begriffen unmöglich sei, habe schon Kant dadurch angedeutet, „dass er den ursprünglichen Satz: Ich bin, der keine Folge des Satzes: Ich denke, sondern in diesem entalten ist, als vor allen Begriffen vorhergehend, und sie nur gleichsam als Vehikel begleitend, aufgestellt hat“ (S.W.I.I,204). Eine Anmerkung hiezu bringt in klarer Weise die schon von Kant vollzogene Trennung zwischen empirischem und absolutem Ich und die Interpretation des cartesischen „ego“ als empirischen Ichs, wie wir sie beim späteren Fichte schon angetroffen haben, zum Ausdruck: „Das absolute Ich ist ohne allen Bezug auf Objekte, also nicht dadurch, dass es überhaupt denkt, sondern dadurch, dass es nur sich selbst denkt. Eben deswegen konnte Cartesius mit seinem *Cogito, ergo sum*, nicht weit kommen; denn er setzte dadurch als Bedingung des Ichs sein Denken überhaupt, d. h. er hatte sich nicht bis zum absoluten Ich erhoben“.

Genau wie Fichte, bestimmt Schelling, hier noch in Abhängigkeit von jenem, das Ich als reinen Akt, reines Tun, das im Wissen von sich selbst, durch intellektuelle Anschauung zustande kommend, das Organ alles transzendentalen Denkens, schlechterdings nicht Objekt, sondern Prinzip alles Wissens ist.

Weitere Äusserungen über die cartesische Philosophie im Ganzen — sporadisch bisweilen gemachte Bemerkungen über speziellere Elemente übergehen wir — sind dann in den „Abhandlungen und Rezensionen aus dem Kritischen Journal der Philosophie“ der Jahre 1802—1803 zu finden. So

wird z. B. gesagt, dass die cartesische Philosophie den allgemein um sich greifenden Dualismus in der Kultur der neueren Geschichte unserer nord-westlichen Welt philosophisch ausgesprochen habe, (S.W.I,V,15) „einen Dualismus, von welchem, als dem Übergange alles alten Lebens, die stillere Umänderung des öffentlichen Lebens der Menschen, so wie die lauterer politischen und religiösen Revolutionen überhaupt nur verschiedenfarbige Aussenseiten sind“. Ganz ähnlich spricht es Schelling nochmals aus: (S.W.I.V,116f.) „... dass alle neueren Veränderungen der Philosophie und der Ansicht des Universums seit dem Dualismus des Cartesius, in welchem sich die längst vorhandene Entzweiung nur mit Bewusstsein und wissenschaftlich ausgesprochen hat, nur verschiedene Formen der Einen unüberwundenen und der bisherigen Kultur unüberwindlichen Entgegensetzung waren“.

Welches aber diese „längst vorhandene Entzweiung“ ist, erfahren wir auf der nächsten Seite: (I.V,117) „Der Keim des Christentums war das Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott, seine Richtung war die Versöhnung mit Gott, nicht durch eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, sondern durch eine Endlichwerdung des Unendlichen, durch ein Menschwerden Gottes“. Das Heidentum dagegen findet seine Einheit in der Anschauung der unmittelbaren Göttlichkeit des Natürlichen, in der absoluten Aufnahme des Endlichen ins Unendliche. Der Unterschied zwischen Christentum und Heidentum besteht demnach also vor allem in einer blossen Richtungsverschiedenheit: Dieses sieht unmittelbar in dem Göttlichen und den geistigen Urbildern das Natürliche, und jenes sieht durch das Natürliche, als den unendlichen Leib Gottes, bis in das Innerste und den Geist Gottes.

Schelling verphilosophiert den christlichen Grundgedanken der Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit, und überträgt ihn auf die Geschichte. Descartes, den manche moderne Interpreten (z. B. M. Leroy, Descartes, le philosophe en masque, Paris 1929) für einen Atheisten erklärt haben, wird in diesem Zusammenhang fast zu einem Repräsentanten des Christentums, indem er dessen „Entzweiung“ auch in die Philosophie eingeführt habe.

Descartes' Leistung in der Philosophie blieb aber nicht auf diese beschränkt, wie wir weiter erfahren: (I.V, 121) „Durch die selbe Wendung, welche zum Prinzip der Philosophie die absolute Entzweiung gemacht hat, wurde auch die Betrachtungsweise der Natur bestimmt, welche in der neueren Zeit die herrschende ist“. Diese Erkenntnis einer Wesensverschiedenheit zwischen antiker und neuzeitlicher Naturbetrachtung, die sich in etwas dunklen Worten hier ausspricht, ist allerdings, besonders mit Bezug auf Descartes, höchst bedeutsam: (l.c.) „In dem Verhältnis, welches die Wissenschaft der Alten zur Natur hat, drückt sich die noch unaufgehobene Identität aus; jene beschränkt sich auf Beobachtung, weil diese allein die Gegenstände in ihrer Integrität und Ungetrenntheit aufnimmt. Die Kunst, zu isolieren und die Natur unter künstlich veranstalteten Verbindungen und Trennungen zu beobachten, ist eine Erfindung der späteren Kultur“.

Wir betrachten als sehr wesentlich den Unterschied zwischen der antiken ganzheitlichen, mehr dem Künstlerischen verwandten, die fast im ganzen Mittelalter bis in manche Erscheinungen der Neuzeit hinein noch die herrschende war und der spezifisch neuzeitlichen, exakten partikularen, von Kepler, Galilei und Newton inaugurierten Naturwissenschaft. Entgegen Schellings Ansicht aber sind wir geneigt, die cartesische Naturwissenschaft nicht als bahnbrechend für die neuzeitliche überhaupt hochzuschätzen, sondern sie zu kritisieren, als eine zwar glänzende, die Entwicklung und den Fortschritt der neuzeitlichen Wissenschaft oft aber trübende und auf Irrwege führende Erneuerung antiken wissenschaftlichen Vorgehens.

Den Dualismus als charakteristisch für den neuzeitlichen Geist, finden wir ausserdem in der 6. der im Sommer 1802 auf der Universität zu Jena gehaltenen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ (I.V,272). Das Gespaltensein in Gegensätze wird hier geradezu als eine notwendige Erscheinung der neueren Welt statuiert, das sich wissenschaftlich zuerst in Descartes bestimmt formuliert habe. Die Zahl der Individuen, in denen die Identität durchgebrochen ist, sei seither verschwindend klein geworden. Sie wurden darum von ihrer Zeit ausgestossen und als merkwürdige Beispiele menschlichen Irrens begriffen. Das göttliche Prinzip hatte sich eben von der Welt zurückgezogen und in dem Äusseren der Natur konnte nichts als der reine enteelte Leib des Endlichen zurückbleiben, „das Licht hatte sich ganz nach innen gewandt und die Entgegensetzung des Subjektiven und Objektiven musste ihren höchsten Gipfel erreichen“.

Die Subjektivität vollkommen bis zur gänzlichen Verneinung der Realität des Absoluten geltend gemacht zu haben, war der erste Schritt, mit welchem der Kritizismus zur Wiederherstellung der Philosophie dann geschritten ist und der Idealismus der Wissenschaftslehre hat nachher diese Richtung vollendet. Wie es nach Schelling auf dem Gebiete der Naturbetrachtung unmöglich ist, nach einmal vollzogenem Dualismus, die Reinheit und Heiterkeit der griechischen Naturanschauung zurückzugewinnen, — die Spekulation seines absoluten Idealismus ermöglicht eine Wiederherstellung, freilich auf einer höheren Stufe — so ist der Dualismus auch in der Wissenschaftslehre noch unaufgehoben zurückgeblieben. Gerade sie stellt den ewigen und unauflöslchen Zirkel der Reflexion aufs Vollkommenste dar. Sie restituiert die Idee des Absoluten in der Subjektivität, die sie der Richtung dieser späteren Philosophie zufolge notwendig hatte, dadurch, dass sie als eine bloss im Handeln und für dieses stattfindende Realität anerkannt ist. Der Idealismus in dieser fichteschen Form muss demnach als die „vollkommen ausgesprochene, zum Bewusstsein ihrer selbst gekommene Philosophie der neuern Welt“ betrachtet werden.

„Im Cartesius, welcher ihr die erste Richtung auf die Subjektivität durch das *cogito ergo sum* gab, und dessen Einleitung der Philosophie (in seinen Meditationen) mit den späteren Begründungen derselben im Idealismus in

der Tat ganz gleichlautend ist, konnten sich die Richtungen noch nicht rein gesondert darstellen, die Subjektivität von der Objektivität nicht vollkommen geschieden erscheinen. Aber seine eigentliche Absicht, seine wahre Vorstellung von Gott, Welt, Seele hat er deutlicher als durch seine Philosophie ... in seiner Physik ausgesprochen. Merkwürdig muss es allgemein erscheinen, dass durch denselben Geist, in welchem der Dualismus der Philosophie sich entschieden ausbildete, die mechanische Physik in der neuen Welt zuerst die Gestalt des Systems annahm. Mit dem umfassenden Geist des Cartesius liesse sich die Annihilation der Natur, welcher sich der Idealismus in der oben angegebenen Gestalt rühmt, ebenso wahr und faktisch machen, als sie es in seiner Physik wirklich war“ (275).

Von seinem naturphilosophischen Standpunkt aus, welchem sich die Natur als ein Reich lebendiger Kräfte und inneren Lebens, das Schaffen einer unbewussten Intelligenz, die sich in einem Stufenreich von immer höher steigenden Prozessen entwickelt mit dem Endziel, dem unbewussten Geist zum Bewusstsein zu verhelfen, darbot, musste Schelling die mit Descartes zum Durchbruch gekommene Mechanistik notwendig völlig ablehnen: (I.V, 319f.) „Dieses Denksystem, welches seinen Ursprung von Cartesius her schreibt, hat das Verhältnis des Geistes und der Wissenschaft zur Natur selbst wesentlich verändert. Ohne höhere Vorstellungen der Materie und der Natur als die Atomenlehre, und doch ohne den Mut, diese zum umfassenden Ganzen zu erweitern, betrachtet es die Natur im Allgemeinen als ein verschlossenes Buch, als ein Geheimnis, das man immer nur im Einzelnen, niemals aber im Ganzen erforschen könne ... es ist schon hieraus klar, dass eine wahre Wissenschaft der Natur auf diesem Wege unmöglich und unerreichbar sei“.

Trotz dieser Ablehnung der Mechanistik aber, als eines Mittels zur Naturbegriffung, anerkennt Schelling ununterbrochen den cartesischen Substanzdualismus, der jene eigentlich erst ermöglicht hatte, als einen notwendigen Schritt zu den höheren philosophischen Systemen. So beispielsweise in der 1804 geschriebenen, aus dem Nachlass veröffentlichten „Propädeutik der Philosophie“ (I,VI,88):

„Der vollkommene Dualismus im cartesischen System war als Übergang zu einer höheren Philosophie notwendig“. Das neue Problem, das daraus entstand, nämlich, wie sich die beiden heterogenen Substanzen, Leib und Seele entsprechen können, hat eine ganze Stufenfolge philosophischer Lösungen hervorgerufen. Eine erste Identität wurde in das ganz Reelle, die Materie gelegt, es entstand der Materialismus. Sein Grundbegriff der Materie schliesst zwar neben dem reellen ein ideelles Prinzip nicht aus, aber als Akzidenz oder jedenfalls untergeordnet der Materie, erscheint es notwendig auch dem Endlichen untergeordnet. Dies hat zur Folge, dass alsobald das Ideelle, der Geist in seiner Gestalt als Unendliches hervortritt. Dieser Dualismus macht dann wiederum die Forderung nach einer höheren Identität geltend, die sich durch den vollkommenen Realismus dann

darstellt. Im Reiche der Natur entsprechen diesen drei notwendigen Stufen der Reflexion, die drei Möglichkeiten von Atomismus, Dualismus und Organismus.

Fichtes Philosophie stellt eine Wiederholung des cartesischen Dualismus innerhalb des Idealismus dar, insofern sie nämlich schlechthin das Endliche vom Unendlichen scheidet. Nach ihr gibt es als mögliche höhere Stufe nur noch die eines Idealismus, der ganz im Unendlichen, als der wahren absoluten Identität ist.

In seinen, auch erst aus dem Nachlass veröffentlichten Münchner Vorlesungen, als Manuskript schon 1827 vorhanden, lässt Schelling die neu-europäische Philosophie mit Descartes einsetzen (I.X,4f.), „der revolutionär im Geiste seiner Nation“ damit angefangen habe, jeden Zusammenhang mit der früheren Philosophie abzurechnen und diese ganz von vorn, „gleich, als wäre vor ihm nie philosophiert worden, wieder aufzubauen“. Notwendige Folge einer solchen gänzlichen Losreissung war allerdings das Zurückfallen der Philosophie in eine zweite Kindheit, in eine Art von Unmündigkeit, über welche die griechische Philosophie fast schon mit ihren ersten Schritten hinaus war. „Von der andern Seite konnte dies Zurücktreten in die Einfalt, der Wissenschaft selbst vorteilhaft sein; sie zog sich dadurch aus der Weite und Ausbreitung, die sie in dem Altertum wie in dem Mittelalter schon erhalten, fast auf ein einziges Problem zurück, das nun durch successive Ausdehnung und nachdem im Einzelnen alles dazu vorbereitet war, zu der grossen, allesumfassenden Aufgabe der neueren Philosophie sich erweitert hat“. Es ist beinahe die erste sich von selbst darbietende Definition der Philosophie, wenn man sagt, sie sei die schlechterdings von vorn anfangende Wissenschaft. „Es musste also schon viel wirken, wenn man auch nur in dem Sinne von vorn anfang, dass man nichts aus der früheren Philosophie . . . voraussetzte“. Im Gegensatz zu Thales, der nach der ἀρχή alles Seienden fragte, beschränkt sich Cartesius auf die Frage: was ist das für m i c h Erste? „und darauf konnte er dann natürlich nichts antworten als: Ich selbst, und auch ich selbst höchstens in Ansehung des Seins“. An dieses erste Gewisse sollte sich dann für Descartes alles andere Gewisse, das mit diesem unmittelbar zusammenhängt, anknüpfen. Der Satz: Ich bin, kann aber philosophischer Ausgangspunkt höchstens für mich sein. Der Zusammenhang, der durch das Anknüpfen an diesen Satz entsteht, kann also immer nur ein subjektiv logischer sein. „Die Philosophie bringt es also hier nicht weiter, als zu einer bloss subjektiven Gewissheit . . . über die Existenz alles dessen, was ausser dem Subjekt ist“.

Führt aber jene Maxime darauf hin, nur das m i r unmittelbar Gewisse, „also, da nur I c h selbst mir unmittelbar gewiss bin, nur mich selbst als Fundament erkennen zu wollen“, so ist sie ebensowenig zu billigen, denn „mein eigenes Sein ist mir in der Tat ebenso unbegreiflich — ja vielleicht noch unbegreiflicher, als alles das, was ich vorläufig für falsch oder doch für zweifelhaft angenommen“.

Schelling macht nun den Seinssinn in der Aussage: *cogito ergo sum*, die wie ein Zauber gewirkt habe, durch den die Philosophie in den Umkreis des Subjektiven und der Tatsache des bloss subjektiven Bewusstseins gebannt wurde, die aber auch die entscheidende Losreissung von aller Autorität bedeutete und damit der Philosophie die unverlierbare Freiheit errungen hat, zum Gegenstande seiner Kritik: „Der Zweifel des Cartesius, der sich zunächst nur auf die sinnlich erkannten Dinge erstreckt, kann sich nicht auf ihre Realität überhaupt oder in jedem Sinn beziehen — denn in irgend einem muss ich sie ihnen doch zugestehen. Der wahre Sinn meines Zweifels kann nur sein, dass ich diese sinnlich erkennbaren Dinge nicht in dem Sinn zu sein glauben kann, in welchem das Original-Seiende ist, denn ihr Sein ist kein originales“. Wir sehen in ihnen etwas Gewordenes, von bloss abhängiger und insofern zweifelhafter Realität. Ihre Natur ist, zwischen Sein und Nichtsein zu schweben. Aber dieses zweifelhafte Sein muss ich auch an mir erkennen. Ich müsste an meinem eigenen Sein aus dem selben Grunde, aus welchem ich an demjenigen der Dinge zweifle, auch zweifeln. „Indes der Zweifel des Cartesius an der Realität der Dinge . . ist ein bloss empirischer, wie er selber sagt“. Denn, er setzt voraus, dass das Bezweifelte auf eine gewisse Weise doch ist, wenn es auch nicht eigentlich ist. Dieses „auf eine gewisse Weise zu sein“ der Dinge lässt sich auf dieselbe Art ermitteln, wie Descartes sein „*sum*“ herausgebracht hat. Es ist ebenso richtig zu schliessen: Ich zweifle an der Realität der Dinge, also sind sie, oder wenigstens, also sind sie nicht gar nicht. Denn an dem, was gar nicht, oder auf keine Weise ist, kann auch nicht gezweifelt werden. Irgendeinen Realitäts-sinn muss ich den bezweifelten Dingen doch zugestehen.

In der Bedeutung, die es bei Descartes hat, lässt sich auch die Gewissheit des „Ich denke“ bezweifeln. Auch mein eigenes Sein, das ich darin erfasse, ist nicht Sein an sich selbst, sondern nur abhängige und damit zweifelhafte Realität; es ist in diesem Satze nämlich zu unterscheiden zwischen dem, was in mir denkt oder zweifelt, und dem auf dieses Denken oder Zweifeln Reflektierenden. Nur insofern ich beide identifiziere, sage ich: *cogito*. „Das Ich-denke ist also seiner Wahrheit nach keineswegs etwas Unmittelbares, es entsteht nur durch die Reflexion, welche sich auf das Denken in mir richtet, welches Denken übrigens auch unabhängig von jenem auf es Reflektierenden von staten geht, wie ich denn in der Regel denke, ohne mir zu sagen, dass ich denke, ohne dieses Denken selbst wieder zu denken . . . Da es also zweierlei ist, das Denkende und das auf dieses Denkende Reflektierende und es als eins mit sich Setzende“, so könnte in der vermeinten Einheit, in der das Ich sich das ursprüngliche Denken zuschreibt, eine Täuschung liegen; das „Ich-denke“ könnte etwa so viel bedeuten, wie der Ausdruck: „Es“ träumt in mir. Die Gewissheit des *cogito ergo sum* wäre somit eine blinde oder gedankenlose. Das im *cogito* eingeschlossene *sum* hat nicht die Bedeutung eines unbedingten Ich-bin, sondern nur diejenige eines: Ich bin auf gewisse Weise, nämlich denkend. Das Prinzip des Descartes: Alles, was ebenso klar und bestimmt eingesehen wird, wie das

Ich-bin, muss auch wahr sein, kann also nur so viel heissen: Alles, was mit jener blinden empirischen Gewissheit, die ich von meinem eigenen Sein habe, zusammenhängt, muss ich als ebenso wahr annehmen, wie dieses selbst. Wenn ich aber alles an dieses Ich-bin knüpfen will, so muss ich darauf verzichten, jemals über diese bloss empirische Gewissheit hinauszukommen und es kann mir völlig gleichgültig sein, ob das, was ich mir vorzustellen genötigt bin, unabhängig von dieser Vorstellung da ist oder nicht.

„Cartesius, dem es einmal nicht darum zu tun war die Dinge zu begreifen, sondern nur darum, zu wissen, dass sie seien (das Wenigste, was man von den Dingen wissen kann), wurde durch seinen Vorgang Ursache, dass diese Frage: ob unseren Vorstellungen von den äusseren Dingen in der Tat etwas entspreche, für geraume Zeit als Hauptfrage in der Philosophie betrachtet wurde“. Was Descartes daran gehindert hat, schon zum völligen Idealismus fortzugehen, der behauptet, dass die Dinge nicht wirklich ausser uns, sondern nur in unseren, wenn gleich notwendigen, Vorstellungen existieren, ist sein Begriff von der notwendigen Gottesvorstellung. Gott verbürgt die Wirklichkeit der Dinge ausserhalb unseres Bewusstseins. Dieser cartesische Gottesbegriff ist nach Schelling neben dem Problem des „*commercio animi et corporis*“ von bestimmender Wirkung auf die Folgezeit der Philosophie geworden.

Hatte Schelling früher den cartesischen Substanzdualismus als eine notwendige Entwicklungsstufe zu den höheren philosophischen Systemen anerkannt, so sieht er nun darin nur noch Negatives: „Den allgemeinsten, aber zugleich schlimmsten Einfluss übte die Philosophie des Cartesius aus, indem sie das schlechterdings Zusammengehörige gegenseitig sich Erklärende und Voraussetzende, Materie und Geist, absolut auseinanderriß, und so den grossen allgemeinen Organismus des Lebens zerstörte und mit dem niederen zugleich den höheren einer toten bloss mechanischen Ansicht preisgab, die nahezu bis auf die letzte Zeit in allen Teilen des menschlichen Wissens und selbst in der Religion die herrschende blieb“. Dass die Natur für sie nicht vorhanden ist und dass es ihr am lebendigen Grunde fehlt, das ist, seit ihrem Beginne bei Descartes, der gemeinsame Mangel der neu europäischen Philosophie.

Die Grösse und das Verdienst Descartes' für die Philosophiegeschichte erblickt Schelling vor allem darin, „dass er zuerst mit deutlichem Bewusstsein den Begriff eines Prinzips und einer gewissen Genealogie unserer Begriffe und Überzeugungen, in welchen nichts für wahr zu halten sei, als inwiefern es sich von dem Prinzip herschreiben und beurteilen lasse“, in die Philosophie gebracht habe. „Seine Beschränkung nun aber bestand darin, dass er nicht das „An sich“ suchte, sondern sich mit dem, einem jeden, also auch mir, Ersten begnügte (Subjektive Allgemeinheit, nicht Allgemeinheit in der Sache selbst) . . . So hat er im Grunde auch . . . auf den objektiven Zusammenhang verzichtet und mit einem bloss subjektiven sich begnügt. Zwar ging er in der Folge zu dem Begriff eines an sich Ersten, zum

Begriff Gottes, allein er konnte dies nicht wohl zum Prinzip machen, indem er an demselben eben nur die notwendige Existenz begriffen hatte, nicht aber, was über diese hinzu kommt und was Gott eigentlich erst zu Gott macht. . . . Cartesius dachte sich auch dieses Plus noch immer bei dem Begriff Gott, aber es trat nicht herein in seine Erkenntnis, es blieb ausserhalb derselben als ein bloss Vorausgesetztes nicht Begriffenes“.

Es versteht sich von selbst, dass Schelling das an Descartes Kritisierte in seiner eigenen Philosophie überwunden zu haben glaubte. Von seinem Standpunkt aus musste sich das cartesische Axiom „cogito ergo sum“ als ein verhängnisvoller Irrtum erweisen. Was Fichte später, nachdem er dazu gekommen war, das absolute Ich mit Gott zu identifizieren, ausgedrückt hat, dass in jedem „empirischen“ Ich-denke das absolute Ich denkt, das hat Schelling schon früher formuliert in einer 1806 geschriebenen Abhandlung (I.VII,148): „Das Ich denke, Ich bin, ist seit Cartesius der Grundirrtum in aller Erkenntnis, das Denken ist nicht mein Denken und das Sein nicht mein Sein, denn alles ist nur Gottes oder des Alls“.

Klar erkannte er ferner die Differenz zwischen dem Ich Descartes' und dem Fichtes: (I.X,92) „Das Ich ist für Fichte nicht wie für Cartesius bloss der zum Behuf des Philosophierens angenommene, sondern der wirkliche, der wahre Anfang, das absolute Prius von allem“.

Dem Wortlaute nach könnte Schelling mit Fichtes Ablehnung des empirisch verstandenen „cogito ergo sum“ übereinzustimmen scheinen. Aber, während für Fichte Gott immer die Einheit des reinen Geistes blieb, beginnt Schellings Systembau mit einem naturphilosophischen Fundament, dessen tiefster Sinn sich in der Lehre von Gott enthüllt. Durch diese Naturphilosophie glaubt Schelling den Zauber des cartesischen „Subjektivismus“ gebrochen zu haben, unter dessen Bann er noch die Wissenschaftslehre Fichtes sieht, die zwar den Dualismus hinter sich gelassen hat, aber doch nur in der Art, dass sie die Natur als blosser Entgegensetzung gegen das Ich und damit als wesenlos begreifen zu dürfen gemeint hat.

Der unerbittliche Kampf Schellings gegen das cartesische „cogito“ und gegen den Dualismus überträgt sich dann auf die gesamte neuere Philosophie, die sich daran angeschlossen hat: (I,VIII,270)

„Unsere ganze neuere Philosophie ist nur wie von gestern. Seitdem der Anheber derselben, Cartesius, den lebendigen Zusammenhang mit der früheren Bildung völlig zerrissen und die Philosophie wie ganz von vorn, und als hätte niemand vor ihm gedacht oder philosophiert, lediglich nach Begriffen seiner Zeit, aufbauen wollen, seitdem ist es nur eine zusammenhängende und folgerichtige Weiterbildung eines und desselben Grundirrtums, der sich durch alle verschiedenen Systeme bis in die neuesten Zeiten fortgesponnen hat“.

In solchen Sätzen liegt nicht nur das subjektive Bewusstsein eines Neuen und Anderen, es kündigt sich auch, von unserer heutigen Kenntnis aus gesehen, dieses Neue, der Geist eines neuen Jahrhunderts objektiv an.

d) Die historische Stellung Descartes' in Hegels Philosophiegeschichte

Hegel ist einer der ganz wenigen und von diesen wohl der letzte unter den grossen Philosophen, die überdies auch noch bedeutende Historiker der Philosophie waren. Als letzter zugleich in der durch Descartes eröffneten glänzenden Reihe von Schöpfern grosser philosophischer Systeme, bildet Hegel zu diesem, indem er zwar Synthese ist, nämlich die Vereinigung des scheinbar Unvereinbaren, Philosophie und Geschichte, eine interessante Antithese.

Hegels Äusserungen über Descartes, im Ganzen auch spärlicher fliessend, sind aber nicht von der grossartigen, zwingenden Prägnanz und geballten Kraft, die den Worten Schellings eignen. Es mag dies u. a. damit zusammenhängen, dass Hegel die einzelnen Erscheinungen und Individuen der Philosophiegeschichte unter sein geschichtsphilosophisches Schema zwingt, das er aus seiner dialektischen Methode entwickelt hat — in Wirklichkeit sind wohl beide gleichzeitig, in dialektischer Spannung und Befruchtung entstanden — und das, trotz mancher Schwächen und Härten, auf keinem Gebiete der Historie so reiche Früchte getragen hat, wie gerade auf dem der Philosophiegeschichte.

Hegels „Geschichte der Philosophie“, die bewusst alle nichtphilosophischen Einflüsse ignoriert, markiert das definitive Ende der individuell-lehrhaften und der pragmatischen Erklärungsweise: (XVII,40) „Wenn die Geschichte der Philosophie nur eine Galerie von Meinungen... aufstellte, so würde sie eine sehr überflüssige und langweilige Wissenschaft sein“. Hegel begreift die Geschichte der Philosophie als eine grosse Einheit — in Wahl und Begrenzung des Stoffes freilich von ihm schon zum vornherein zu einer solchen zugeschnitten. Die Mannigfaltigkeit der vielen Philosophien tue der Philosophie nicht nur keinen Eintrag, sondern sei zu ihrer Existenz sogar schlechterdings notwendig. Dies wird plausibel gemacht durch die Einführung des Begriffes der Entwicklung, charakteristisch für den zeitlichen Verlauf alles Lebendigen, also auch für die Philosophie: (I. c. 48) „Die Taten der Geschichte der Philosophie sind keine Abenteuer, . . . , sondern in der Bewegung des denkenden Geistes ist wesentlich Zusammenhang. Es geht vernünftig zu“. Das, oft gegen die Vielzahl der philosophischen Systeme, Axiome und Thesen ins Feld geführte Argument, dass die Wahrheit nur Eine sei, bildet, abstrakt und formell, im tieferen Sinne sowohl Ausgangs- wie Zielpunkt der Philosophie. Eine Bewegung nach zwei Richtungen eignet dem Gange des Geistes. Seine Entwicklung ist ein Sichauseinanderlegen aber auch ein Zusichselbstkommen. Die Wahrheit ist eine Idee, d. h. eine Totalität, welche einen Reichtum von Stufen und Momenten in sich enthält. Die konkret sich verwirklichende Philosophie bildet für sich das Erkennen dieser Entwicklung, zugleich aber, als begreifendes Denken, diese Entwicklung selbst. Je weiter somit die Entwicklung schon gediehen

ist, je vollkommener ist die Philosophie. Entsprechend der doppelten Bewegung des Geistes ist das Fortschreiten der Entwicklung aber nicht nur ein Auseinandergehen, sondern ebenso sehr ein Gehen nach innen, d. h. es entsteht nicht nur Veränderung oder Werden zu einem Andern, sondern auch ein Sichinsichvertiefen. Daher ist in der Geschichte der Philosophie „Eine Idee im Ganzen und in allen ihren Gliedern, wie in einem lebendigen Individuum Ein Leben, Ein Puls durch alle Glieder schlägt“ (l. c. 57). Erst in ihrer geschichtlichen Entwicklung manifestiert sich die Idee der Philosophie. Ihr Inhalt legt sich in die verschiedenen konkreten Philosophien, als in ihre möglichen Formen auseinander. Die bisweilen behauptete faktische Widerlegung einer bestimmten Philosophie, durch die zeitlich auf sie folgende, ist mithin, genau so wie der „Widerspruch“ zwischen zwei sich folgenden Stufen irgend einer andern Entwicklung, nur scheinbar. Die Aufgabe des Philosophiehistorikers besteht jetzt darin, jedes philosophische System an seinem Platz zu begreifen und zu rechtfertigen. Die Präsumption, dass es in der Geschichte vernünftig zugegangen sei, drückt sich in der, Hegels Philosophiegeschichte wohl am treffendsten charakterisierenden These aus, dass die wirkliche Aufeinanderfolge der Systeme in der Geschichte dieselbe sei, wie die Aufeinanderfolge der verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee in ihrem logischen Begriffe. Das Ganze der Geschichte der Philosophie wird dadurch zu einem in sich notwendigen, konsequenten Fortgang, in sich vernünftig, durch die Idee bestimmt. Das Fortleitende, die Entwicklung Dirigierende wird durch die innere Dialektik der konkreten Gestaltungen repräsentiert. „Das Endliche ist nicht wahr . . . , dass es existiere, dazu gehört Bestimmtheit“. Die immanente Idee zerstört die endlichen Gestaltungen in ihrer Begrenztheit, der Fortgang stellt sich als ein notwendiger dar, innerhalb dessen jene nur Momente sind. Jede gewesene Philosophie ist als solche n o t w e n d i g gewesen, darin liegt ihre Bedeutung auch noch für die Gegenwart, für die Ewigkeit. Wir haben es in der Geschichte der Philosophie nicht allein mit Vergangenen zu tun, ihr Inhalt wird gebildet durch die wissenschaftlichen Produkte der Vernünftigkeit und diese sind nicht ein Vergängliches.

Die philosophische, rein spekulative Besinnung auf den wahrscheinlichen Gang der Philosophiegeschichte — die Betrachtung der Dokumente wird es verifizieren — ergibt, dass die ersten Philosophien die ärmsten und zugleich abstraktesten sind, weil die Idee in ihnen noch am wenigsten bestimmt ist, und ferner, dass die späteste, neueste Philosophie die entwickeltste, reichste und tiefste sein muss, denn sie enthält und bewahrt ja auch das, was in allen früheren als ein Vergangenes erscheint. Dadurch wird sie zu einem Spiegel der gesamten Geschichte.

Hegel hat in praktischer Anwendung dieser Gedanken zum ersten Mal den Versuch unternommen, eine Philosophiegeschichte zu schaffen, die vor allem auf den inneren Zusammenhang zwischen den einzelnen historischen Systemen achtete und damit von eminentester Bedeutung auch noch für das gegenwärtige Philosophieren wurde. Dass er seine Ansichten über das Ab-

hängigkeitsverhältnis der späteren von den früheren Leistungen in seine dialektische Schablone presste, vermag seine philosophiehistorischen Verdienste gelegentlich zu schmälern, keineswegs aber aufzuheben.

Hegel beginnt den dritten Teil seiner „Geschichte der Philosophie“, welcher die Darstellung der neueren Philosophie enthält, mit einem Hinweis auf den durch die Reformation wieder zu Ehren gekommenen christlichen Dualismus: (XIX,265) „Mit der Reformation treten wir so auch eigentlich in die dritte Periode hinüber.... Ein Punkt der Umkehrung trat ein“. Alles, was der Reformation vorausging, das „Wiederaufleben der Wissenschaften“, Humanismus, Philosophie der Renaissance (Cardano, Campanella, Bruno, Vanini, Ramus), ja z. T. die Reformation selbst, wird unter die mittelalterliche Philosophie subsumiert, deren dritten und letzten Teil sie ausmachen. Die Religion ist gegenüber den anderen Gebieten des Geistes dadurch im Vorsprung, dass sie nach Hegels Ansicht zuerst das spezifisch neuzeitliche Prinzip zur Geltung gebracht hat, durch den Vorgang, den wir Reformation nennen. (XIX, 262) „Ihr Prinzip ist gewesen das Moment des Insichseins des Geistes, des Freiseins, des Zusichselbstkommens“. Die urchristliche Religion hatte ihren absoluten Inhalt im Mittelpunkt des Individuums, ganz abgeschieden von der Welt. Diese äusserliche Welt — Welt der Natur, des Gemüts, der Neigungen, der Natur des Menschen — hatte nur insofern Wert, als sie von jenem Zentrum her überwunden werden sollte. Dies war vornehmlich die Aufgabe und das Ziel der mittelalterlichen Philosophie. Sie hat die Gleichgültigkeit der beiden Welten gegeneinander verarbeitet und überwunden. Durch diesen Prozess aber wurde die übersinnliche göttliche Welt durch die irdische diesseitige verändert, die „ewige Wahrheit“ in den trockenen Verstand versetzt. Am augenscheinlichsten kommt es in der Verderbnis und Verweltlichung der christlichen Kirche zum Ausdruck, wogegen sich der bessere Sinn empört zu wenden begann. Die Lösung, welche die Reformation Luthers nun brachte, die, wie Hegel richtig sieht, nicht nur in der Abspaltung von der „Una Sancta“ besteht, sondern auch in der Umgestaltung und Erneuerung dieser selbst, ist eine innere Versöhnung von Diesseits und Jenseits, die auf zwei Wegen erstrebt wird, zunächst indem das Endliche, die innere und äussere Gegenwart mit Erfahrung und Verstand zu allgemeiner Geltung und Verbindlichkeit erhoben wird, und dann, indem das Ewige, was an und für sich wahr ist, Wert bekommt, nur insofern es durch den Geist und das Herz aufgefasst wird.

Die Philosophie der Neuzeit nun geht in analoger Weise vor, indem sie den Standpunkt des Mittelalters, „die Verschiedenheit des gedachten und seienden Universums“ in Gegensatz bringt und sich dann dessen Auflösung zur Aufgabe setzt. (I.c.268) „Das Hauptinteresse ist daher nicht sowohl, die Gegenstände in ihrer Wahrheit zu denken, als das Denken und Begreifen der Gegenstände, diese Einheit selbst, welche überhaupt das Bewusstsein eines vorausgesetzten Objekts ist, zu denken“.

Die höchste Entzweiung, um deren Versöhnung sich nun die Philosophie bemühen wird, ist der abstrakteste Gegensatz von Denken und Sein. Alle Philosophen von da an haben das Interesse an dieser Einheit. Der Weg aber, sie hervorzubringen, ist ein gedoppelter, in zwei verschiedenen philosophischen Richtungen sich manifestierend. Die erste geht von der Erfahrung aus, vom Denken die zweite. Jene, das realistische Philosophieren, lässt Objektivität und Inhalt des Gedankens aus der Wahrnehmung entstehen, diese, das idealistische, geht von der Selbständigkeit des Denkens aus. Die realistische Philosophie richtet ihre Beobachtung zuerst auf die physische Natur und gewinnt so das Allgemeine, die Gesetze — alle empirischen natürlichen Wissenschaften hiessen „*philosophia naturalis*“ — dann richtete sie ihren Blick auf das Geistige, wie es in seiner Realisierung durch den Menschen einen geordneten geistigen Kosmos bildet — das natürliche System der Geisteswissenschaften. Die idealistische Philosophie dagegen schöpft, was jene aus der Erfahrung gewinnt, a priori aus dem Geiste.

Der abstrakteste ursprüngliche Gegensatz bildet auch in anderen Formen noch den Inhalt der neuen Philosophie: So hatte z. B. schon das Mittelalter versucht, das Dasein Gottes aus dem Denken zu deduzieren. Gott, der reine Geist und sein Sein, denkend, als an und für sich seiende Einheit zu fassen, bleibt weiterhin ein wichtiges Anliegen. Die zweite Form des Gegensatzes wird durch die Polarität des Guten und des Bösen gebildet, dieses, das Fürsichsein des Willens, gegen jenes, das Positive und zugleich das Allgemeine. Eine dritte Form wird repräsentiert durch den Gegensatz der Freiheit des Menschen und der Notwendigkeit, er steht in naher Verbindung mit der vierten, dem „*commercium animi cum corpore*“.

In zwei Versuchen zu Beginn der neuzeitlichen Philosophie sieht Hegel eine erste Ankündigung der Versöhnung des Gegensatzes, freilich ist sie hier noch eigentümlich, nicht bestimmt und rein: Francis Bacon und Jakob Böhme. Jener geht von Erfahrung und Induktion, dieser von Gott aus.

Doch erst in der Form einer metaphysischen Vereinigung des Dualismus beginnt eigentlich die Philosophie der Neuen Zeit. Sie fängt mit Cartesius an. Die kantische und die spätere Philosophie stehen dann wiederum auf einer höheren Stufe, indem sie die Vereinigung selbst, die Frage: wie ist und kann das Denken identisch sein mit dem Gegenständlichen? zum Prinzip macht.

(I.c.331) „René Descartes ist in der Tat der wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie, insofern sie das Denken zum Prinzip macht. . . . Die Wirkung dieses Menschen auf sein Zeitalter und die neue Zeit kann nicht ausbreitet genug vorgestellt werden. Er ist so ein Heros, der die Sache wieder einmal ganz von vorne anfangen, und den Boden der Philosophie erst von Neuem konstituiert hat, auf den sie nun erst nach dem Verlauf von tausend Jahren zurückgekehrt ist“.

Den Grund für die grosse Wirkung der cartesischen Philosophie erblickt Hegel in deren Vorgehen, (I.c.332) „auf eine freie und einfache, zugleich

populäre Weise, mit Hintansetzung aller Voraussetzung von dem populären Gedanken selbst und ganz einfachen Sätzen angefangen, und den Inhalt auf Gedanken und Ausdehnung oder Sein geführt, dem Gedanken gleichsam diesen seinen Gegensatz hingestellt zu haben“. Man könne das cartesische Denken nicht spekulativ nennen, es gehe von festen Bestimmungen des Gedankens aus — wir bezeichnen es heute als dogmatisch — es trennt auch nicht zwischen Philosophie und exakter Wissenschaft. Gebührend wird hervorgehoben, dass Descartes, wie der Philosophie, so auch der Mathematik ein neues Emporstreben gegeben habe.

In Bezug auf die ins Einzelne gehende Darstellung der cartesischen Philosophie, glauben wir, vor allem kritische Einwendungen betonend, uns kurz fassen zu dürfen, umsomehr, als Hegel selbst sagt: (335) „Was nun die Methode anbetrifft, . . . so hat dies kein besonderes Interesse für uns. — Es ist im Ganzen wenig von seiner Philosophie zu sagen“. Der Gedanken- gang Descartes' ist nicht für konsequent der Methode entsprechend zu halten, „es ist tiefer, innerer Fortgang, naiv erscheinend“ (336).

Gegen die kantische Kritik am „cogito ergo sum“, im Denken sei nicht das Sein enthalten, es sei verschieden vom Denken, wendet Hegel ein, sie seien zwar verschieden, aber ihre Identität, Einheit, im cogito werde dadurch nicht gefährdet. Descartes selber habe in seiner Metaphysik die Einheit von Sein und Denken nicht bewiesen: (345) „Es sind verschiedene Bestimmungen, Denken und Sein, — und nur ihre Verschiedenheit muss aufgezeigt werden; dass sie identisch sind, diesen Beweis hat Descartes nicht geführt. Es steht einstweilen voran, es ist die interessanteste Idee der neueren Zeit überhaupt“. An anderer Stelle (V, 172) hatte Hegel schon mit Beziehung auf den cartesischen Gottesbegriff gesagt: „Der erhabenste Gedanke Descartes' ist, dass der Gott das ist, dessen Begriff sein Sein in sich schliesst“. Bekannt ist in diesem Zusammenhange Hegels „Rehabilitation“ des ontologischen Argumentes, dessen Stringenz von Kant mit freilich nicht gerade tiefgreifender Gegenargumentation bestritten worden war. (XIX, 355) Die Bedeutung der Gottesbeweise besteht für Hegel darin, dass sie die Wege des erkenntnismässigen Aufschwungs des Geistes zum Unendlichen angeben. Immerhin weist auch er auf das Unbefriedigende der cartesischen Metaphysik hin, dass neben die beiden ursprünglichen Substanzen von „cogitatio“ und „extensio“, Gott noch eingeführt werde als dritte Substanz.

Das Philosophieren Descartes' im Ganzen charakterisierend sind endlich folgende Sätze: (363) „Bei dieser Philosophie ist die denkende Behandlung des Empirischen vorherrschend. . . . sie hat noch die unbestimmte Bedeutung, durchs Denken, Nachdenken, Raisonniieren zu erkennen. Das spekulative Erkennen, Ableiten aus dem Begriffe, freie selbständige Entwicklung des Begriffs ist erst durch Fichte eingeführt. Es ist somit das, was jetzt philosophisches Erkennen, und was sonst wissenschaftliches Erkennen heisst, nicht geschieden. Es rechnete sich also damals alle menschliche Wissenschaft zum Philosophieren; und bei Descartes' Metaphysik sahen wir das ganz empirische Raisonniieren aus Gründen, aus Erfahrungen, Tatsachen, Er-

scheinungen, auf die naivste Weise eintreten“. Ferner: (364) „Bei Cartesius war ferner zwar das Prinzip Denken, aber dieses Denken ist noch abstrakt und einfach; das Konkrete steht noch drüben auf der andern Seite, und konkreteren Inhalt erhielt dieses Denken erst aus der Erfahrung“. Trotz alledem aber bleibt es bei warmen anerkennenden Worten: (687) „... das Werk der modernen Zeit ist ... das Jenseits zurück zur Wirklichkeit und ins Selbstbewusstsein zu führen. Dies ist darin geleistet, dass das Selbstbewusstsein sich selbst denkt, und das absolute Wesen als das sich selbst denkende Selbstbewusstsein erkennt. — Über diese Entzweiung hat das reine Denken in Cartesius sich aufgetan“.

e) *Descartes' Bedeutung im Philosophieren Schopenhauers*

Es mag verwundern, Schopenhauer, seiner ganzen Physiognomie nach ein philosophischer Vertreter nachhegelischen Geistes, in solchem Zusammenhang zu begegnen. Erst ganz am Ende seines Lebens, als der deutsche Geist sich schon bewusst von Hegel abgewandt hatte, wurde er noch Zeuge seiner beginnenden philosophischen Wirkung. Doch hielt er sich selbst für den wahren Erben und Nachfolger Kants, die Weiterentwicklung, die dessen Geist in Fichte, Schelling und Hegel nahm, leidenschaftlich und unermüdlich bekämpfend, was ihn aber anderseits nicht hinderte, wichtige Grundbegriffe seines eigenen Denkens aus ihr zu beziehen. So kann man ihn als einen Seitentrieb am Baum des deutschen Idealismus betrachten. Der Hauptgrund aber, aus dem wir Schopenhauer hier zu Worte kommen lassen, liegt in der Eigentümlichkeit seiner Äusserungen, die uns wesentlich erscheinen im Chor der Beurteiler und Kritiker Descartes', für unser heutiges Urteil den historischen, natürlich-organischen Hintergrund abzugeben.

Ähnlich wie die Koryphäen des deutschen Idealismus verbindet Schopenhauer mit der bewundernden Hochschätzung Descartes', als des eigentlichen Vaters und wahrhaften Begründers der neueren Philosophie, von Anfang an eine scharfe Kritik und Ablehnung, die sich, ausser auf den Bewusstseins-einsatz des Philosophierens, fast auf alle Teile des cartesischen Denkens beziehen. Dagegen nimmt er gar keine Notiz von dem seit Leibniz zur Diskussion stehenden, von Kant, Fichte, Schelling und Hegel aufgenommen und eingehend erörterten Hinweis auf die nur „empirische Gewissheit“ des den subjektiven Ansatz des Philosophierens ausdrückenden „dubito, cogito, ergo sum“. Einige Textbeispiele mögen es belegen: (III, 4) „Wahrscheinlich ist Cartesius der erste, welcher zu dem Grade von Besinnung gelangte, den jede Grundwahrheit erfordert und, in Folge hiervon, dieselbe, wenn gleich vorläufig, nur in der Gestalt skeptischer Bedenklichkeit, zum Ausgangspunkt seines Philosophierens machte. Wirklich war dadurch, dass er das cogito, ergo sum als allein gewiss, das Dasein der Welt

aber vorläufig als problematisch nahm, der wesentliche und allein richtige Ausgangspunkt und zugleich der wahre Stützpunkt aller Philosophie gefunden“.

(III, 356) „Daher ist es ein so eminentes Verdienst des Cartesius, dass er zuerst die Philosophie vom Selbstbewusstsein hat ausgehen lassen, auf diesem Wege sind seither die ächten Philosophen . . . weiter gegangen“.

(V, 3) „Cartesius gilt mit Recht für den Vater der neueren Philosophie, zunächst und im Allgemeinen, weil er die Vernunft angeleitet hat, auf eigenen Beinen zu stehen, indem er die Menschen lehrte, ihren eigenen Kopf zu gebrauchen, für welchen bis dahin die Bibel einerseits und der Aristoteles andererseits funktionierten“.

Neben diesen anerkennenden Worten finden sich dann solche, im gleichen Atemzuge hingesezt, die den fast legendär gewordenen Ruhm Descartes' erheblich herabzumindern geeignet sind:

(II, 500) „Cartesius war ein höchst ausgezeichnete Geist, und hat, wenn man seine Zeit berücksichtigt, sehr viel geleistet. Setzt man aber diese Rücksicht beiseite, und misst ihn nach der ihm nachgerühmten Befreiung des Denkens von allen Fesseln und Anhebung einer neuen Periode des unbefangenen eigenen Forschens, so muss man finden, dass er mit seiner des rechten Endes noch entbehrenden und daher so schnell und so schlecht sich wieder gebenden Skepsis, zwar die Miene macht, als ob er alle Fesseln früh eingimpfter, der Zeit und der Nation angehörender Meinungen mit einem Male abwerfen wollte, es aber bloss zum Schein auf einen Augenblick tut, um sie sogleich wieder aufzunehmen und desto fester zu halten und ebenso alle seine Nachfolger bis auf Kant“.

(III, 301) „Nun ist allerdings Descartes ein grosser Mann, jedoch nur als Bahnbrecher, aber an seinen sämtlichen Dogmen hingegen ist kein wahres Wort und sich heut zu Tage auf diese als Autorität zu berufen ist geradezu lächerlich“.

Schopenhauer erkennt als das Hauptproblem, um das sich die ganze Philosophie seit Descartes dreht, die Frage nach dem Verhältnis und der Beziehung zwischen dem „Realen“ (Ding an sich) und dem „Idealen“ (Erscheinung) in unserer Erkenntnis, nach Schopenhauer auch in Kants Denken zentral, hier modifiziert zu der Frage: „was in unserer Erkenntnis objektiv und was darin subjektiv sei, also, was darin etwaigen von uns verschiedenen Dingen und was uns selber zuzuschreiben sei“ (V, 3).

(V, 4) „Dennoch bleibt das deutlich erkannte und deutlich ausgesprochene Problem, das charakteristische Thema der neueren Philosophie, nachdem die hiezu nötige Besonnenheit in Cartesius zuerst erwacht war, als welcher ergriffen wurde von der Wahrheit, dass wir zunächst auf unser eigenes Bewusstsein beschränkt sind und die Welt uns allein als Vorstellung gegeben ist: durch sein bekanntes *dubito, cogito, ergo sum*, wollte er das allein Gewisse des subjektiven Bewusstseins im Gegensatz des Problematischen alles Übrigen hervorheben und die grosse Wahrheit aussprechen,

dass das Einzige, wirklich und unbedingt Gegebene das Selbstbewusstsein ist“.

(III, 4) „Dieser nämlich (Ausgangspunkt der Philosophie) ist wesentlich und unumgänglich das Subjektive, das eigene Bewusstsein. Denn dieses ist und bleibt allein das Unmittelbare: alles andere, was immer es auch sei, ist durch dasselbe erst vermittelt und bedingt, sonach davon abhängig. Daher geschieht es mit Recht, dass man die Philosophie der Neueren vom Cartesius, als dem Vater derselben ausgehen lässt“.

In Bezug auf diesen philosophischen Ansatzpunkt erblickt Schopenhauer in Descartes einen Vorläufer seiner eigenen Philosophie:

(V, 4) „Genau betrachtet ist sein berühmter Satz das Aequivalent dessen, von welchem ich ausgegangen bin: Die Welt ist meine Vorstellung. Der alleinige Unterschied ist, dass der seinige die Unmittelbarkeit des Subjekts, der meinige die Mittelbarkeit des Objekts hervorhebt“.

Durch das Mittel des Zweifels an der Existenz der Aussenwelt hat also Descartes als erster die Kluft aufgedeckt, die zwischen dem Subjektiven oder Idealen und dem Objektiven oder Realen liegt. Das Bewusstsein, dass ohne gründliche Kenntnis und Lösung dieser Problematik kein sicheres und genügendes System möglich sei, war nunmehr allgemein geworden. Schopenhauer weiss sich selber in dieser Tradition und glaubt darin der letzte zu sein:

(V, 20) „Von diesem Punkt aus habe endlich ich noch einen Schritt getan und glaube, dass es der letzte sein wird, weil ich das Problem, um welches seit Cartesius alles Philosophieren sich dreht, dadurch gelöst habe, dass ich alles Sein und Erkennen zurückführe auf die beiden Elemente unseres Selbstbewusstseins, also auf etwas, worüber hinaus es kein Erklärungsprinzip mehr geben kann, weil es das Unmittelbarste und also Letzte ist“.

Das absolut Reale, das Ding an sich, ist uns nach Schopenhauer nie direkt von aussen, sondern nur auf dem Wege unserer Vorstellung gegeben, mithin also als ein Ideales. Da wir selber aber unzweifelhaft real sind, muss sich das Reale irgendwie aus uns selbst schöpfen lassen. Es tritt auf unmittelbare Weise in unser Bewusstsein als Wille. Sonach konstituiert sich die ganze Wirklichkeit aus Wille und Vorstellung. Cartesius aber hatte unbesehen den Willen ins Ideale geworfen, ihn sogar fälschlicherweise mit dem Urteil identifiziert. Schopenhauer verwirft ferner vollkommen den von Aristoteles übernommenen cartesischen Substanzbegriff, der nichts anderes darstelle, als eine Abstraktion des Begriffes der Materie (V, 81). Die cartesische Substanzialisierung von „cogitatio“ und „extensio“ habe in der Nachfolge zu unüberwindlichen Schwierigkeiten geführt, denen man, als man die Vermittlung durch „spiritus animales“ nicht mehr als befriedigend annehmen konnte, durch „causae occasionales“ und eine „harmoniae præstabilita“ vergeblich beizukommen suchte. Der Substanzbegriff eigne sich überhaupt in keiner Weise als Einsatz für das Philosophieren, er bedeutet ein Objektives, und dieses hat nur mit dem Subjektiven anfangend Aussicht auf Erfolg. Descartes eröffnet also wohl den Gang des neuzeitlichen Geistes, (V, 81)

„allein er tut es bloss präliminarisch, beim allerersten Anlauf, nach welchem er sogleich die objektive, absolute Realität der Welt auf den Kredit der Wahrhaftigkeit Gottes annimmt und nun ganz objektiv weiterphilosophiert.“ Im eigentlichen und tieferen Sinne habe erst Berkeley mit dem subjektiven Ausgangspunkt wahren Ernst gemacht. Ein Vergleich mit der Mathematik dient zur Verdeutlichung des Wesens des scholastischen Philosophierens, an welchem Descartes noch bedeutenden Anteil habe:

(VI, 177) „Der Mathematik liegen Anschauungen unter, auf welche ihre Beweise sich stützen, weil aber diese Anschauungen nicht empirisch sondern apriorisch sind, so sind ihre Beweise apodiktisch. Die Philosophie hingegen hat als das Gegebene, davon sie ausgeht und welches ihren Beweisen Notwendigkeit (Apodiktizität) erteilen soll, blosser Begriffe. Denn auf die bloss empirische Anschauung geradezu fassen, kann sie nicht, weil sie das Allgemeine der Dinge, nicht das Einzelne zu erklären unternimmt, wobei ihre Absicht ist, über das empirisch Gegebene hinauszuführen. Da bleiben ihr nun nichts, als die allgemeinen Begriffe, indem diese doch nicht das Anschauliche, rein Empirische sind... Demnach nun ist die Philosophie eine Wissenschaft aus blossen Begriffen, während die Mathematik eine aus der Konstruktion (anschaulichen Darstellung) ihrer Begriffe ist. Genau genommen jedoch ist es nur die Beweisführung der Philosophie, welche von blossen Begriffen ausgeht. Diese nämlich kann nicht gleich der mathematischen von einer Anschauung ausgehen, weil eine solche entweder die rein a priori oder die empirische sein müsste: die letztere gibt keine Apodiktizität, die erstere liefert nur Mathematik. Will man daher irgendwie ihre Lehren durch Beweisführung stützen, so muss diese bestehen in der richtigen logischen Folgerung aus den zum Grunde gelegten Begriffen. — Hiemit war es denn auch ganz gut von Statton gegangen, die ganze lange Scholastik hindurch und selbst noch in der von Cartesius begründeten neuen Epoche, so dass wir noch den Spinoza und Leibnitzen diese Mathematik befolgen sehen. Endlich aber war es dem Locke eingefallen, den Ursprung der Begriffe zu untersuchen“.

Für die wissenschaftlichen Theorien Descartes' hat Schopenhauer nur Verachtung übrig:

1. Die Lehre von den „Tierautomaten“: (IV, 238) „In der Philosophie beruht sie auf der aller Evidenz zum Trotz angenommenen gänzlichen Verschiedenheit zwischen Mensch und Tier, welche bekanntlich am entschiedensten und grellsten von Cartesius ausgesprochen wurde, als eine notwendige Konsequenz seiner Irrtümer“. 2. Die „Wirbeltheorie“: (VI, 154) „Wie kindisch und plump ist doch dies alles und wie hoch dagegen das Gravitationssystem zu schätzen!“

II. Die Stellung Descartes' in den deutschen Philosophiegeschichten nach Hegel

Durch Hegel war die Beschäftigung mit Philosophiegeschichte zu einer für das Philosophieren unerlässlichen, betonten Aufgabe geworden. Aus zwei nun schon geschichtlich gewordenen Fakten geht dies besonders klar hervor:

Einmal präsentiert sich von nun an das Schicksal der Philosophiehistorie als in engster Verknüpfung mit dem der Philosophie, deren Fortschreiten, Wandlung, aber auch Zerfall deutlich widerspiegelnd.

Dann aber haben sich etliche Vertreter der hegelschen Schule selbst philosophiehistorisch betätigt und sich z. T. dadurch bedeutende Namen erworben: Johann Eduard Erdmann 1805—1892, Eduard Zeller 1814—1908, Albert Schweigler 1819—1857, Kuno Fischer 1824—1907.

Ohne Übertreibung kann daher festgestellt werden, dass die neuere Philosophiehistorie aus dem Geiste Hegels geboren worden ist, seine Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 1833—36 erstmals gedruckt und damit allgemein zugänglich geworden, bilden den Anfang. Da sie aber weit eher eine bedeutende philosophisch-systematische als eine hervorragende philologisch-historische Leistung darstellen — man erinnere Hegels Abneigung gegen die philologisch-kritische Methode, seine Dürftigkeit der Einzelerkenntnis, u.s.w. — enthielten sie ausserdem eine Aufgabe für die Zukunft, neben der Vertiefung des grossen Gedankenzuges, auch die von der allgemeinen Historie verwendeten und dargebotenen Hilfsmittel zu fruktifizieren. Im sukzessiven Abbauen und zugleich im „Aufheben“ der hegelschen Leistung in vollkommeneren Werken erfuhr sie ihre Lösung. Die stolzeste Blüte der Philosophiehistorie ist also erst von den Nachfolgern Hegels erreicht worden, er aber hat dazu den Anstoss gegeben.

a) *Johann Eduard Erdmann*

Erdmann verdient an erster Stelle genannt zu werden. Aus der vom 14. Januar 1834 datierten Vorrede zum ersten Bande seiner bedeutenderen philosophiehistorischen Arbeit „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie“, deren Vollendung ihn volle zwanzig Jahre hindurch beschäftigen sollte, geht hervor, dass er den Entschluss zu diesem Werke schon gefasst hat vor der Veröffentlichung der hegelschen Vorlesungen und dass ihn deren nachträgliches Erscheinen auch nicht abhalten konnte, den gefassten Plan zu verwirklichen, z. T. sogar aus dem Grunde, weil Hegel „gerade die neuere Geschichte verhältnismässig nur kurz behandelt“ habe. Erdmann besass in Ludwig Feuerbach seit 1833/34 einen Rivalen auf dem Wege zur Erreichung des vorgesteckten Zieles. Während aber Feuerbach nach einem verheissungsvollen ersten Bande, „Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt

Spinoza“ bloss noch zwei Monographien, „Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie“ 1837, und „Pierre Bayle, ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit“ 1838, folgen liess, die ihn auch bildungsmässig schon vor dem Einsatz der kritischen Philosophie stecken liessen, ist Erdmanns Werk, dessen mutmasslichen Umfang er selbst anfänglich auf drei Bände gewaltig unterschätzt hatte, zur eigentlichen klassischen Darstellung der Geschichte der Philosophie von Descartes bis Hegel — sein eigenes spekulatives Denken lebte aus dieser Epoche — geworden, zehn ansehnliche Bände umfassend.

Erdmann, wie übrigens auch Feuerbach, ursprünglich von der Theologie herkommend, erlebte den gewaltigen Aufschwung der Naturwissenschaften, die Blüte der Philosophie Herbarts, die Entdeckung Schopenhauers und noch die Anfänge des Neukantianismus. Als Historiker und spekulativer Denker blieb er trotzdem konservativ, d. h. Hegelianer, dies im Gegensatz zu Feuerbach, den ein gründliches Studium Kants und des ganzen deutschen Idealismus, zu bewahren vermocht hätte, vor seinem verhängnisvollen philosophischen Abstieg in Sensualismus und Positivismus, wodurch er als Wortführer der Junghegelianer allerdings eine gewaltige Wirksamkeit entfalten konnte. Erdmann erkannte an Feuerbachs Formulierungen die logischen Unzulänglichkeiten, dies bewahrte ihn vor einem stärkeren Einfluss dieser kräftigen Persönlichkeit. Während die Schlagworte der jungen Generation geprägt wurden, verschaffte er sich durch ein intensives Leibniz- und Kantstudium einen klareren Blick in Eigenart und Grenzen der naturwissenschaftlichen Methode, als er den meisten unter seinen philosophierenden Zeitgenossen eigen war. So erkannte Erdmann, im Unterschied von Feuerbach, der gegen Hegels spekulativ-abstrakte Idee die konkret-sinnliche Anschauung ins Feld zu führen sich genötigt sah, in Hegels System auch die konkrete Seite und übersah darin nicht das kritische Moment vor dem metaphysisch-dogmatischen. Hegel, nach Erdmanns wohlgegründeter Überzeugung, den Gipfel in der Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant einnehmend, musste auch noch die Prinzipien Schleiermachers, Herbarts und die Philosophie des späten Schelling in sich befassen. Das bedingte eine möglichst weite Interpretation, die auch Erdmanns Kant eigentümlich ist. Als scharfsinniger Logiker und geistvoller Psychologe besass er über Hegel hinaus die Fülle exakter Einzelerkenntnis, sie verwendend, ohne die grossen geistigen Zusammenhänge zu verwischen. Er betrachtete es als seine Pflicht, mit den bedeutendsten Zeitgenossen von der allgemeinen Historie Schritt zu halten und durfte sich, nach Vollendung des „Versuchs“ einem Droysen, Mommsen, Sybel, u. a. mit denen er Briefwechsel unterhielt, als gleichberechtigt auf seinem Gebiete, an die Seite stellen.

In Erdmanns „Versuch“ erwarten wir hienach mit Recht ein ganz aus dem systematischen Geiste Hegels konzipiertes Werk. In einer Einleitung verbreitet sich der Verfasser darüber, was unter Geschichte und wissenschaftlicher Geschichte der Philosophie zu verstehen sei: Der Begriff der Ge-

schichte definiert sich als „die Entwicklung des allgemeinen Geistes in der zeitlichen Erscheinung“. Der doppelten Erscheinungsweise des Lebens des allgemeinen Geistes, einmal als ihm unbewusstes Sich-explizieren und dann als bewusstes Sich-selber-begreifen, entsprechend, gabelt sich auch die Geschichte. Jenes bildet den Gegenstand der Welt-, dieses den der Philosophiegeschichte. Erdmann distanziert sich ausdrücklich von der „plastischen“ (chronikalischen), die in der blossen Erzählung der einzelnen Fakten besteht, von der psychologischen, welche ihr Augenmerk vor allem auf die Individuen und deren subjektive Beschaffenheit richtet und von der pragmatischen Darstellungsweise der Philosophiegeschichte, welche die Geschichte lediglich unter dem Aspekte eines bestimmten subjektiven Gedankens betrachtet. Seine Darstellungsweise nennt er die „philosophische“. Sie setzt sich den allgemeinen Geist, in der Geschichte sich manifestierend und offenbarend, zum Gegenstand. Ausgehend von dem Gesichtspunkte, dass alle Fakten der Geschichte nur Momente in der notwendigen, logischen Entwicklung des Geistes sind, hat sie diese, als im Begriffe des Geistes selbst gegründet nachzuweisen. Freilich geht es dabei nicht um ein a priori Konstruieren, sondern um ein Begreifen der Geschichte. Mindestens das Wesentliche in ihr — nach Erdmanns Überzeugung ist dies das Wesentliche, darin besteht sein Gegensatz zu Feuerbach, für welchen das eigentlich Wirkliche immer ein Individuelles, Besonderes ist — hat als mit dem allgemeinen logischen Gange des Geistes koinzidierend nachgewiesen zu werden. Dies hat zur notwendigen Folge die Beurteilung des Empirisch-Bekannten, also etwa des Biographischen als blossen Beiwerks. Es versteht sich von selbst, dass nur ein Philosoph die für diese Darstellungsweise erforderlichen Voraussetzungen besitzt.

Die philosophische Darstellung eines bestimmten Systems in der Entwicklungsreihe setzt sich aus zwei Momenten zusammen, einer Rechtfertigung und einer Widerlegung. Jene hat das konkrete System als die Wahrheit des unmittelbar vorangehenden, als das tiefere, in welchem das frühere aufgehoben ist, aufzuzeigen. Die Kritik und Widerlegung ergibt sich von selbst aus der faktischen Negierung und Überwindung durch das nächstfolgende System, wodurch es zum blossen Moment herabgesetzt und in die eine grosse Entwicklung aufgehoben wird. Aufzunehmen sind nur solche Systeme, die wirklich verschiedene aufeinanderfolgende Stufen in der Entwicklung repräsentieren.

Die zum Ausgangspunkt der Darstellung angenommene Stufe der Entwicklung — hierin unterscheidet sie sich von allen folgenden in der Reihe, was wir nur erwähnen, weil es in der erdmannschen Philosophiegeschichte für Descartes zutrifft — muss zunächst rein aus dem Begriffe konstruiert werden. Erst dann muss das entsprechende historisch-empirische System in chronikalischer Weise entwickelt werden. Die Rechtfertigung und Widerlegung hat schliesslich zu zeigen, einmal, dass das historische System wirklich jener Stufe des Begriffes korrespondiert, dann, inwiefern es ihr gerecht wird und inwiefern nicht, und endlich, welche immanent verborgenen un-

befriedigenden Lösungsversuche und Probleme in einem folgenden vollkommeneren System dann gelöst und aufgehoben worden sind.

Erdmann beginnt die Geschichte der neueren Philosophie mit Cartesius. Darauf gründet die Originalität und der philosophische Charakter seines Werkes. Denn nur in diesem Ausgangspunkte wurde die Darstellung der neueren Spekulation bis auf Hegel, als die einer einheitlichen Entwicklung überhaupt möglich. Hegel hatte als erster Descartes in der neueren Philosophiegeschichte entschieden diejenige Stellung angewiesen, die seiner bahnbrechenden philosophischen Leistung angemessen erscheint. Nichtsdestoweniger aber waltet selbst bei Hegel noch eine gewisse Unsicherheit, insofern er nämlich zu Beginn des Kapitels über die neuzeitliche Philosophie, nach Erwähnung einiger typischer Renaissancegestalten, die er aber noch dem Mittelalter zuzählt, zunächst, vor Descartes, Bacon und Böhme behandelt. Auch Feuerbachs Werk lässt die neuere Philosophie mit Bacon einsetzen, dessen Bedeutung es allerdings erheblich überschätzt. Sein Autor war sich dieses Gegensatzes zu Erdmann bewusst, er hat ihn selbst in zwei Kritiken herausgestellt (S.W.II,89f., 96ff.) und an Erdmanns Plan getadelt, dass er zu einseitig sei, „weil er Descartes das Monopol, den Anfang der neueren Philosophie zu machen, erteile“. Der Vorwurf besteht zu Recht, er lässt sich aber, in anderer Beziehung auch gegen Feuerbachs Fragment gebliebenes Werk erheben. Albert Schweglers, eines andern Hegelianers, „Geschichte der Philosophie im Umriss“, beginnt die neuere Philosophie mit Bacon, Bruno und Böhme und lässt auch erst dann Descartes folgen. Hegels Mangel an Entschiedenheit scheint sich also bei seinen unmittelbaren Nachfolgern auf dem Gebiete der Historie in verschiedene Auffassungen über den Ansatz der neuzeitlichen Philosophiegeschichte zu explizieren. Wie er bei ihm selbst zu verstehen ist, hat H. Glockner (Kant-Studien, XXXVI, 227f.) gezeigt: Der wichtige Problemkreis der „Nova scientia“, der auf Mathematik gegründeten Naturwissenschaft, der Renaissancephilosophie und des Empirismus war im frühen Hegel durchaus lebendig gegenwärtig, wurde aber in der Folge immer mehr zurückgedrängt und latent zu Gunsten des spekulativen und kritischen Denkens. Eine charakteristische Folge davon ist, dass diejenigen Hegelianer des 19. und 20. Jahrhunderts, die sich vor allem der Aufarbeitung des kantischen Problemkreises widmeten (Erdmann, Fischer), keinen Grund fanden, an ihrem Meister irre zu werden, dass dagegen die entschiedene Inangriffnahme jener anderen Problemgruppe immer zu einer Abkehr von Hegel geführt hat (Feuerbach). Als ein Rudiment der früher zentralen Gedanken erklärt sich bei Hegel selbst, der faktische Einsatz des neuzeitlichen Philosophierens durch Bacon, entgegen der ausdrücklichen These: Descartes.

Da die neuere Philosophie faktisch die antike und mittelalterliche voraussetzt, so kann nach Erdmann ihre Darstellung auch nur mit Voraussetzungen beginnen. Die Grundvoraussetzung besteht darin, dass die neuere Philosophie „Protestantismus“ ist in der Sphäre des denkenden Gei-

stes, und ihre Geschichte die, in zeitlicher Erscheinung sich manifestierende Entwicklung der im Protestantismus enthaltenen Momente. Die dialektische Betrachtung des Prinzips des Protestantismus macht davon folgende sichtbar:

1. Der reine Protestantismus des Geistes richtet sich gegen alles, was nicht er selber ist, also zunächst gegen die Welt, aber auch gegen alles Dasein.

2. Das Protestieren des Geistes gegen alles richtet sich auch gegen dieses sein Protestieren, in der besonderen Form des Negierens bedeutet dies die Negation ihrer selbst.

3. Das Ergebnis davon ist das Produkt aus der doppelten Negation, was wiederum ein Affirmatives ergibt.

Die hier in abstrakt logischer Form dargestellten Momente des Prinzips des Protestantismus enthalten in ihrer konkret historischen Wirksamkeit betrachtet einen Überblick über den ganzen Inhalt der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie. Das Prinzip nahm geschichtlich zuerst auf dem Gebiete der Religion bestimmte Gestalt an, konnte sich aber hier nicht rein konkretisieren, weil jede Religion, sofern sie äussere Gestalt annimmt, auf historische Tatsachen sich stützen muss, von denen sie ihren Anspruch herleiten kann. Mit grösserer Evidenz dagegen realisiert sich das Prinzip des Protestantismus auf dem Gebiete des denkenden Geistes, notwendig etwas später als dort, weil dem Sichselbstverstehen des Geistes immer die Tat, das Sichselbstsetzen und -explizieren vorhergehen muss.

Das Prinzip des Protestantismus bedeutet hier in seinem ersten Moment die Forderung, von jeder Voraussetzung dessen, was nicht der Geist selber ist, sich zu befreien und nichts gelten zu lassen ausser den Geist selbst und was er frei als seiend setzt. Da die reine Negation Negation auch ihrer selbst ist, so erscheint, dass alles Vorausgesetzte Nichts ist, selbst als zu negierende Voraussetzung. Aus diesem zweiten Moment ergibt sich als drittes: Das Vorausgesetzte ist dennoch. Philosophisch eingekleidet lautet der Widerstreit: Thesis: das Seiende ist nicht. Antithesis: das Seiende ist dennoch. Oder konkreter ausgedrückt: 1. Das Wirkliche ist nicht, weil nur das Vernünftige ist. 2. Das Wirkliche ist dennoch. Die Synthese muss dann lauten: Das Wirkliche ist nur, weil es vernünftig ist.

Das Prinzip des Protestantismus in seiner zeitlichen Explikation die Geschichte der neueren Philosophie konstituierend, bedeutet das Übergehen des einen Momentes in das andere, aber so, dass in dem intendierten Ziele einer möglichen Synthese auch der Ausgangspunkt dauernd aufgehoben ist. Der Geist, der sich seiner als eines protestierenden bewusst wird, ringt nach dem Ziele, dass er sich seiner bewusst werde als dessen, der Thesis und Antithesis in sich zur Synthesis vereinigt.

Nun kann sich der Gegensatz zwischen den beiden ersten Momenten in verschiedenen Formen ausdrücken: Rationalismus — Empirismus, Idealismus — Realismus, etc. Auf jeder Stufe der Entwicklung lautet er anders, aber jedes System innerhalb der Geschichte der neueren Philosophie muss ihn, als seinen wesentlichen Bestandteil enthalten, d. h. es darf von keinem

der beiden Momente, die als Dasein und Bewusstsein vergrößernd bezeichnet werden könnten, völlig abstrahieren.

Das erste System in der Entwicklungsreihe muss die beiden Momente in ihrer weitesten Entfernung voneinander enthalten, d. h. als empirisch vorgefundene, gegen einander selbständige und von einander verschiedene Substanzen. Ausserdem muss es noch enthalten ihre Vermittlung und das Grundprinzip des Protestantismus selbst. Der Zeit nach konnte es erst dann auftreten, nachdem der Protestantismus in den anderen Regionen des Geistes, vor allem der Religion, sich schon geltend gemacht und Herrschaft erlangt hatte. Das System nun, das allen diesen Postulaten gerecht zu werden vermag, ist das cartesische.

Wir übergehen die aus Zitaten — in der Originalsprache und anschliessend in der deutschen Übersetzung — bestehende, erzählende Darstellung der cartesischen Philosophie. Die anschliessende Rechtfertigung setzt sich aus zwei Teilen zusammen, einem Nachweis des organischen und widerspruchsfreien Zusammenhangs zwischen den einzelnen Teilen des Systems und aus einer Verteidigung gegen die stattgefundenen Angriffe. Erdmann kommt hier zum Schluss, dass weitaus die meisten Einwände gegen die Philosophie Descartes' von Zeitgenossen und Nachfahren ungerechtfertigt seien, weil von ganz fremden Standpunkten aus erhoben und der bestimmten Entwicklungsstufe des neueren Geistes, durch den Cartesianismus repräsentiert, zu wenig Rechnung tragend. Er vermag nachzuweisen, dass das cartesische System allen Punkten der Deduktion Genüge leistet. Bis auf einiges Wenige, das in individuellen Schwächen ihres Autors seinen Grund hat, ist das Meiste, was man als Mangel im physikalischen, physiologischen und auch im ethischen Gebiete der cartesischen Philosophie getadelt hat, die notwendige Folge des cartesischen Standpunktes. Unsterbliche Verdienste habe sich Descartes in der Mathematik erworben, dagegen trug er allerdings in die Physik eine Menge Irrtümer hinein, die z. T. darin bis heute noch fortwesen. Was er aber in der Philosophie geleistet habe, stelle ihn den Heroen derselben an die Seite. Als erster hat er an die Philosophie wiederum die Forderung gestellt, das Universum zu begreifen. Wenn er in der Folge in die Lösung auch dieser Aufgabe ungebührliche Voraussetzungen hineintrug, so kommt ihm doch vor allem das Lob zu, das Denken, wenn auch in untergeordneter Form, als die Substanz des Geistes erfasst zu haben und so „ehren wir in ihm den Anfänger und Vater der neueren Philosophie.“

Als Erdmanns „Versuch“ an die Öffentlichkeit gelangte, befand sich die deutsche Philosophie in einer Gärung. Das gross angelegte und sorgfältig ausgearbeitete Werk blieb ohne jeden wahrnehmbaren Widerhall. Daran mag einesteils die spekulationssatte philosophische Uninteressiertheit der 1840-er und 1850-er Jahre Schuld tragen, aber andernteils war von vornherein auch die Darstellung zu gelehrt, zu umständlich, um auf einen grösseren Leserkreis rechnen zu können. Erdmann blieb es darum versagt, seine

korrigierende Hand an eine allfällige Neuauflage zu legen, sein Werk literarisch zu vollenden und die Mängel auszugleichen, die sich notwendig aus dem Umstand ergeben hatten, dass zwischen der Ausarbeitung des ersten und der des letzten Bandes volle zwanzig Jahre, angefüllt mit philosophischen Studien, neuen Erkenntnissen und Einsichten lagen. So machte sich Erdmann daran, ein vollständig neues Werk zu schreiben, das 1866 erschienen ist, „Grundriss der Geschichte der Philosophie“. Der zweite und der dritte Band davon sind der neueren Philosophie gewidmet. Das Werk fiel in eine Zeit wiedererwachenden philosophischen Lebens (Lotze, Fechner, Hartmann) und wurde ein Erfolg. Erdmann selbst erlebte davon noch zwei Neuauflagen und eine Übersetzung ins Englische. Grundsätzlicher Art bringt der „Grundriss“ keine Änderungen gegenüber dem „Versuch“. Ihr Verfasser ist nach wie vor überzeugt, dass mit Descartes die Geschichte der neueren Philosophie einzusetzen habe (Vorwort zum 2. Band).

b) Kuno Fischer

Fischer steht als Philosoph und Historiker in der hegelschen Tradition, das zeigt zunächst am besten die erste Auflage seiner „Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre“ von 1852. Vom Herbst 1844 bis zum Frühling 1847 hatte er in Halle studiert, besonders bei Erdmann, mit dem ihn später eine enge Freundschaft verband. Im Unterschiede zu diesem aber ist Fischer bereits ein Vertreter einer jüngeren Generation, den fortschrittlichen Tendenzen zugänglicher. Feuerbach hat ihn tief beeindruckt, Arnold Ruge und David Friedrich Strauss zählt er zu seinen persönlichen Freunden.

Ein Vergleich von Erdmanns „Grundriss“ mit seinem früheren „Versuch“ kann beweisen, dass um die Jahrhundertmitte auch bei den Hegelgetreuen eine neue Geschichtsauffassung siegreich sich durchzusetzen begann. Der neuerwachte Wirklichkeitssinn und die Betonung des Empirisch-Realen forderten, auch dem rational nicht Auflösbaren sein Recht in der historischen Darstellung einzuräumen. Feuerbach war der philosophische Urheber dieser Tendenzen. Bei ihm lebte sich der Idealismus in einem Weltgefüge aus, dessen Mittelpunkt nicht mehr der absolute Gedanke Hegels, sondern der wirkliche Mensch ist. Feuerbachs Geschichte der Philosophie wollte nicht mehr den ewigen Gedanken auf seinem Wege durch die Zeit zu sich selber bringen, sondern bescheidener, den zeitverhafteten Menschen auf seinem Pfade durch die Ewigkeit des Gedankens begleiten.

In seinem Erstlingsaufsatz, „Philosophie der Geschichte in der Geschichte der Philosophie“, formuliert schon der 21-jährige Fischer die Zukunftsforderung an die Philosophiehistorie: Durchdringung von Spekulation und Empirie. Aus Feuerbachs Weltanschauung, deren philosophische Ausgestaltung er zwar nicht anerkennen konnte, von deren vitaler Gewalt er sich

aber erschüttern liess, hat er für seine Philosophiegeschichte reichsten Gewinn gezogen. Während noch Erdmann, in grösserer Nähe zur rein gedanklichen Deduktion, mit den knappsten biographischen Abrissen, meist am Schlusse des entsprechenden Systems, sich begnügen konnte, zeigte nun Fischer, näher einer psychologisch-empirischen Darstellung, eine grosse Vorliebe gerade für das lebensgeschichtliche Element, das bei ihm vor der Darlegung des Systems in ausführlicher sorgfältiger Weise zur Sprache kommt. Er ist dadurch geradezu zum Entdecker des Menschlichen in der Philosophiegeschichte geworden. Seine Kunst, die grossen Denker auch menschlich zu portraittieren, kann mit der gleichzeitigen eines Haym und Strauss wett-eifern.

Nicht zufällig äusserte sich Fischer in einer Studie über Feuerbach zum ersten Male konkreter über die Vorbedingungen echter Historiographie. Er verlangt „kongeniale Einführung in den fremden Geist und intime Aufnahme des Gegenstandes in das eigene Selbst“, Eigenschaften, die er selbst in höchstem Masse auswerten durfte. Seine Fähigkeit, fremde Gedankenwelten aus ihrem Mittelpunkt heraus denkend nachzuerleben und im originalen Geiste ihrer Urheber wieder zu erzeugen, dabei das vergangene Leben als ein gegenwärtiges schauend, gewährt überraschend neue Einblicke in die treibenden Motive des philosophischen Gestaltens. Fischers kongenial nachschaffende Intuition verfügt überdies über eine Darstellung von zwingender Lebendigkeit, in der Entwicklung der Systeme dem Leser den vollen Eindruck eines von inneren geistigen Triebkräften erfüllten Werdens vermittelt. Bei jedem Denker werden die von ihm gelösten philosophischen Grundprobleme als in zeitlich bedingter Form typische, ewige Fragen verständlich gemacht. Jedes System erscheint als begriffsmässige Ausgestaltung einer bestimmten Stufe erreichter Wahrheitserkenntnis, wobei auch die Aufgaben sichtbar gemacht werden, die über es hinaus zu neuen Lösungen und höhern Stufen drängen.

Die hauptsächlichsten Vorzüge von Fischers Philosophiegeschichte, die ihr bis auf den heutigen Tag den unerhörten Erfolg verschafft haben, sind: die grosse stilistische Vollkommenheit; der Schwung des Vortrags und die Leichtigkeit der Darstellung; die umfassende Stoffbeherrschung, die eine vollkommene Darstellung ermöglicht, ohne jemals an der Darbietung des blossen Rohmaterials ihr Genügen zu finden; die Kunst, einer auf den ersten Blick klaren Disponierung; die bequeme Trennung von Biographie und Werk-Analyse; die neue Eigenart, in Querschnitten sich vorwärts zu bewegen; die Verbindung des verharrenden Zeitgemäldes mit der rastlosen Dynamik der Gedankenentwicklung; die bewunderungswürdige Fähigkeit des Autors, mit jedem Denker sich identifizieren zu können, ohne dabei den kritischen Masstab zu verlieren.

Kuno Fischers gross angelegte „Geschichte der neueren Philosophie“ begann schon 1852 zu erscheinen, noch bevor Erdmann seinen „Versuch“ ganz vollendet hatte. Im Vergleich zu diesem, der mehr thematisch verfährt,

finden wir Fischer schon auf dem Wege zu einer Problemgeschichte begriffen, wie sie dann im Neukantianismus, unter einseitiger Voranstellung des Formalen, mehr und mehr üblich geworden ist. Während Erdmann, historischer vorgehend, in die vielen Zwischenstufen zwischen den einzelnen grossen Systemen hinuntersteigt, konzentriert sich Fischer monographisch auf die einheitlichen Gedankengebäude, zwischen denen er kühne Brücken schlägt. Die erste Auflage verrät deutlich ihre Entstehung aus Vorlesungen. Erst die zweite, „völlig umgearbeitete“ von 1865, besitzt die endgültige literarische Form, wobei die Umarbeitung der ersten Abteilung, bis zu Spinoza führend, in bevorzugter Weise zuteil wurde.

Dem ganzen Werke geht eine bedeutende, in der 2. Aufl. ausser um einen kurzen Abriss der antiken und der mittelalterlichen Philosophie, auch sonst wesentlich erweiterte Einleitung voran, der Erörterung grundsätzlicher Fragen dienend.

Ausgegangen wird wiederum von der Problematik, die der Begriff einer Geschichte der Philosophie einschliesst. Schon das Wort „Philosophie“ enthalte einen Ansatz zur Lösung des scheinbar aporetischen Widerspruches, der zwischen den Begriffen Geschichte und Wahrheit besteht. Unter den geschichtlichen Standpunkten der Historie treten zwei als besonders typisch hervor: der eklektische und der skeptische. Für jenen erschöpft sich die Philosophie in jedem konkreten geschichtlichen System restlos, für diesen ist sie in keinem vollkommen enthalten. Beide kennen wohl den Begriff der Philosophie, aber ihm inhäriert nicht die Möglichkeit einer fortschreitenden Entwicklung und Entfaltung, der Begriff der Geschichte. Mit der ihnen gemeinsamen Vorstellung von der Wahrheit, als eines fertigen Dogmas, lässt sich Geschichte der Philosophie nicht vereinigen. Die Wahrheit muss gedacht werden, als sich entwickelnd im menschlichen Geiste. Der denkende Geist seinerseits entwickelt sich in der Menschheit. Die Geschichte der Philosophie ist somit die Geschichte des denkenden Geistes, enthalten in der Geschichte der Menschheit. Nicht allein die Zeit schreitet fort von einem System zum andern, sondern die Philosophie, indem sie sich durch die ganze Reihenfolge der Systeme realisiert (Erhebung über die bloss chronikalische Geschichte). Mithin sind die einzelnen Systeme nicht einfach zu koordinieren, ihre gleichmässige Bejahung oder Verneinung ist falsch (Erhebung über die eklektische oder skeptische Geschichte). Die Entdeckung des Begriffes der Entwicklung wurde von grösster Bedeutung. Er erweckte die Lebensfunktion im toten Schematismus zu einem gegliederten Organismus. Die leblose Reihe koordinierter Begriffe löste sich auf und fügte sich neu zusammen zu einem organischen Ganzen. Die einzelnen Entwicklungsstufen folgen nun natürlich und selbstverständlich aus einander, weil die früheren die späteren als Möglichkeit oder Anlage schon in sich enthalten. Die Geschichte expliziert bloss, was implizite schon vorhanden ist. Sie transformiert die Möglichkeit in die Wirklichkeit, Dynamis in Energeia. Aristoteles hatte als erster das Gesetz der Entwicklung metaphysisch dargetan, Hegel hat es endlich für die Geschichte entdeckt und hier zu epochemachender Anerkennung gebracht. Nur

einer philosophischen Betrachtung der Philosophiegeschichte offenbart sich nun die immanente Gliederung ihres organischen Baues, der in dialektischer Gestuftheit sich erhebt. Für alle andern Betrachtungsweisen muss die Möglichkeit einer Einigung über die Einteilungsgründe als sehr gering angeschlagen werden.

Die Einleitung zur ersten Auflage entwickelt die schon bei Hegel angelegte, doch erst bei Erdmann und Feuerbach zentral gewordene These vom Protestantismus, als dem Prinzip der modernen Welt: „Er ist ein Weltprinzip und nicht etwa nur in der kirchlichen Reformation tätig. Der selbstgewisse Geist erklärt seine Independenz von aller äusseren Macht, er will sein Dasein durch sich selbst entscheiden“. Luther und Descartes sind Parallelscheinungen innerhalb des Protestantismus, auf verschiedenen Gebieten des Geistes. Sie entdecken das Ich wieder in seiner Ursprünglichkeit als Quelle wahrer Wirklichkeit und erheben sich gegen alle fremde Autorität. Bei jenem lautet die Formel, worin sich der neue Geist ausdrückt: Mein Glaube ist mein Sein, bei diesem: Mein Denken ist mein Sein.

Eine weitere Analogie findet sich dann zwischen dem Gange der antiken und dem der neuzeitlichen Philosophie: Während die Entwicklung jener in auswegloser Skepsis ihren Abschluss fand, bildet gerade der Zweifel den Anfang der neuzeitlichen Philosophie, die nun den Gang des antiken Geistes umkehrend, zur Entfaltung der grossen Systeme fortschreitet. In drei gewaltigen Entdeckungen gelangt innerhalb des neuen Denkens der Protestantismus zum Durchbruch, denjenigen der Antike, der „neuen Welt“ und des Weltenraumes.

In grundsätzlicher Hinsicht eignet der neueren Philosophie ein doppelter Ausgangspunkt: 1. Der Empirismus. Er beruht auf unbewiesenen Voraussetzungen: weder die Natur, als einzige Quelle der Wahrheit, noch die Erfahrung, als einziges Prinzip der Erkenntnis, lässt sich erfahren. 2. Der Idealismus. Die unbefragten und unbewiesenen Voraussetzungen des Empirismus sind Produkte des selbstbewussten Denkens. Dieses hat damit implizite sich selbst als Prinzip der Erkenntnis und Quelle der Wahrheit geltend gemacht. Das Prinzip des Individualismus ist ein bewussteres, als das des Empirismus und rechtfertigt somit das Vorgehen, dass mit ihm im eigentlichen Sinne der Anfang zu machen sei. Die alte Streitfrage um die Eröffnungswürde zwischen Bacon und Descartes muss demnach also entschieden werden: Der neuere Geist hat einen doppelten Anfang, einen objektiven (empirischen) und einen subjektiven (idealistischen). Bacon, als Vertreter des empirischen, ist zwar auch zur neueren Philosophie zu zählen, da aber das idealistische Prinzip des Descartes deren Anfang klarer und deutlicher zum Vorschein bringt, so ist zu dessen Vorteile zu entscheiden. Wie schon Erdmann, so lässt auch Fischer die neuere Philosophie mit Descartes anheben. Allerdings ergänzte er nachträglich diese Darstellung durch einen 1856 erschienenen, dem Ganzen nicht gerade organisch eingefügten Bacon-Band, der in der zweiten Auflage des Werkes aber wieder weglieb.

Fischer steht mit dieser Unentschiedenheit zwischen Erdmann, der mit Descartes, und Feuerbach, der mit Bacon das neuzeitliche Denken einsetzen liess.

Dem Gang des neuzeitlichen Philosophierens von Descartes und Bacon bis zu Hegel entspricht der dialektische Dreischritt. Empirismus und Idealismus bilden zusammen dessen erste Stufe, denn Ursprung und Schranke sind ihnen gemeinsam: der Protest gegen alle bisherige Erkenntnis und die Voraussetzung, dass das menschliche Erkenntnisvermögen tauglich sei zur Wahrheitserkenntnis (Identifikation von Denken und Sein). Der Mangel an Selbstprüfung bildet das durchgehende Charakteristikum der ersten Periode der neueren Philosophie, daher kann man sie angemessen als dogmatisch bezeichnen. Als Gegensatz und zweite Stufe folgt die kritische Periode. Sie geht in Kant, dem in der Antike Sokrates entspricht, aus von der Einsicht in das Ungenügen der dogmatischen Voraussetzungen. Nicht mehr die Substanz, sondern das menschliche Erkenntnisvermögen ist Gegenstand des Philosophierens. Der Kritizismus führt zur Auflösung der Einheit von Denken und Sein. Schliesslich hebt als dritte Stufe und Synthese der beiden früheren eine Periode des neuzeitlichen Denkens mit Hegels Identitätsphilosophie an, welche die ursprünglich vorausgesetzte, dann aufgelöste Identität von Denken und Sein wieder herstellt, indem sie sie beweist. In der Stellung zu dieser Lebensfrage aller Philosophie beweist der neuere Geist sein echtes und ursprüngliches Leben. Die Methode des Dogmatismus ist die mathematische, die des Kritizismus die logische Analyse und die der Identitätsphilosophie die dialektische. Die Dialektik bringt als letzte Periode des neuen Geistes dessen Entwicklung zum Selbstverständnis.

Die Einleitung zur zweiten Auflage bringt gegenüber derjenigen zur ersten ein paar charakteristische Änderungen: Nach einer Schilderung des Übergangszeitalters, vorgestellt durch den italienischen Neuplatonismus, durch Theosophie, Magie, Mystik und italienische Naturphilosophie, und einer Betrachtung der Reformationsepoche, lässt sie im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts die neuere Philosophie beginnen. Diese sei in ihrer Grundlage zuerst dogmatisch, in ihrer Grundrichtung naturalistisch (d. h. sie glaubt, aus der gegebenen Natur der Dinge alles, so auch den Geist selber und seine Tätigkeiten erklären zu können). In der Grundvoraussetzung liegt die Notwendigkeit einer Entwicklung in entgegengesetzten Richtungen beschlossen. Zwar kann die auf das Wesen der Dinge gerichtete wahre Erkenntnis nur eine sein, der menschlichen Vernunft aber bieten sich zwei Erkenntnisvermögen dar: Sinnlichkeit und Verstand. Die empiristische oder realistische Richtung setzt in Bacon auf die Sinnlichkeit, die idealistische oder rationalistische in Descartes auf den Verstand, als auf das allein wahre Erkenntnisvermögen. Diese beiden entgegengesetzten Richtungen laufen zuletzt in einem Punkte zusammen, in welchem sie sich notwendig auflösen, im Skeptizismus, der die dogmatische Voraussetzung der Möglichkeit wahrer Er-

kenntnis anzweifelt. David Hume bezeichnet diesen skeptischen Wendepunkt innerhalb der Entwicklung der neueren Philosophie. Von ihm an bildet die Tatsache der Erkenntnis das erste Problem der Philosophie, sie wird kritisch in ihrer Grundlage, transzendental in ihrer Richtung. Diese Epoche der neuzeitlichen Philosophie, die ihren Höhepunkt im Philosophieren Kants erreicht, bedeutet deren eigentliches Zentrum. Sie lässt sich demnach grosso modo in zwei Epochen gliedern, in eine dogmatische und in eine kritische, oder in eine vorkantische und in eine kantische. Jene gliedert sich in eine Periode der Begründung, vertreten durch Descartes und seine Schule, und in eine solche des Übergangs und der Annäherung an den Kritizismus, vertreten durch Leibniz und seine Schule.

Gegenüber der ersten Auflage ist also hier von Hegel und seiner Synthese zwischen dogmatischer und kritischer Philosophie nicht mehr die Rede. Hegel tritt mehr und mehr zurück, dafür gewinnt Kant an Bedeutung (Neukantianismus). Entsprechend gliedert sich die neuzeitliche Philosophie nicht mehr in drei, sondern in zwei Teile.

Die Darstellung Descartes' und seiner Philosophie, „eines der grundlegenden und hauptsächlichsten Systeme“, erfährt in der zweiten Auflage eine erhebliche Erweiterung und Modifikation. Es soll ein Einblick gewährt werden „in den Geist und die Bedeutung des grössten französischen Philosophen, der die neuere Metaphysik begründet und die Bahn gebrochen hat, auf der Spinoza, Leibniz, Kant fortgeschritten sind. Es gibt unter den französischen Denkern keinen, der uns verwandter wäre und auf die deutsche Philosophie selbst einen grösseren Einfluss ausgeübt hätte . . . Und selbst die persönliche Eigentümlichkeit dieses Philosophen in ihrem unwiderstehlichen Hange zur Theorie, in ihrer ausschliesslichen Neigung zur philosophischen Einsamkeit hat einen Charakterzug, den die fremden Nationen, insbesondere seine eigenen Landsleute, gern als etwas spezifisch Deutsches bezeichnen“. Verschiedentlich wird hingewiesen auf den auch nach Fischer immer wieder hervorgehobenen „faustischen Zug“ im Wesen Descartes': sein unbefriedigtes Suchen, die Zweiteilung in Lehr- und Wanderjahre, die an Goethes Faust-Monolog erinnernde Darstellung des Wahrheitsstrebens im „Discours de la Méthode“.

Ein eingehender Vergleich der Werke Descartes' mit den herkömmlichen Darstellungen seiner Philosophie habe ergeben, dass jene nur zu einem geringen Teile erleuchtet, und dass gewisse Seiten der Lehre, die dem System wesentlich sind, kaum beachtet, oder so in den Schatten gestellt sind, dass man sie nicht deutlich erkennt. Dazu gehören die Untersuchungen über die Methode, die Gottesbeweise in ihrer wahren Bedeutung, die tiefsinnige Lehre vom Willen, als der Quelle des Irrtums, die Theorie von den Leidenschaften und Descartes' Verhältnis zu seinen Gegnern. Fischer hebt auch als erster den hohen schriftstellerischen Rang der Werke Descartes' hervor: (Vorrede zur 2. Aufl.) „Descartes gehört zu den seltenen Philosophen, die zugleich klassische Schriftsteller sind“.

Der hohen Schätzung Descartes' und der noch den Geist Hegels atmen- den, klassischen Auffassung vom Wert der grossen philosophischen Systeme und der Philosophiegeschichte, haben wir Fischers ungemein klar und über- sichtlich disponierte Descartes-Darstellung zu verdanken, die sich von allen früheren vorteilhaft auszeichnet auch durch ein tieferes Erfassen der Reich- weite und der Komplexität der Probleme, durch ein unparteiisches Beachten aller Seiten des Systems, die durch noch andere Vorzüge den Ruhm beanspruchen darf, die älteste noch moderne zu sein. In folgenden bekent- nishaften Sätzen offenbart sich Fischers Aufgabenbewusstsein: (Vorrede zur 2. Aufl.) „Ich will die Hauptsysteme, von denen das Licht kommt und die Geschichte der Philosophie in Wahrheit lebt, in ihrem eigenen Geiste meth- odisch entwickeln und so wiedererzeugen, dass man deutlich einsieht, aus welchen Problemen sie hervorgehen, wie sie diese Probleme auflösen und welche ungelösten und noch zu lösenden Fragen sie der Welt zurücklassen. Diese Systeme sind Tatsachen, die man nie vergisst und vergessen wird, weil sie nie aufhören zu gelten“.

Greifen wir ein paar charakteristische und interessante Einzelheiten zur cartesischen Philosophie heraus: Die Werke Descartes sind nach Fischers Meinung ergiebiger in der faktischen Anwendung der Methode, als in deren theoretischer Explikation. Im Unterschiede zur syllogistischen Methode der Scholastik will die neue des Descartes nicht allein die bekannte Erkenntnis logisch darstellen, sondern überdies zur Auffindung noch unbekannter fort- schreiten. Die Mathematik stellt das einzige Gebiet dar, in welchem sich das Denken zugleich ordnend und erfinderisch betätigt. Hier führte die Anwen- dung der cartesischen Methode zur Entdeckung der analytischen Geometrie. Eine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem eigentlichen Wesen dieser neuen Methode, die er als „Wissenschaftslehre“ bezeichnet, von der die „Mathematik mehr die Hülle als der Grund“ sei, bleibt uns Fischer freilich schuldig.

Besonderes Interesse erweckt das letzte Kapitel, das eine Kritik enthält. Deren Wesen erhellte aus dem Begriff eines philosophischen Systems und habe zu zeigen: 1. ob alle Konsequenzen aus dem Prinzip richtig sind und 2. ob das Prinzip im Einklang mit sich selbst sich befindet.

Die meisten bisherigen Einwände gegen die cartesische Philosophie er- weisen sich als irrelevant, weil sie nicht dem Grunde ihres Denkens ent- wachsen sind.

Das philosophische Prinzip Descartes', die Selbstgewissheit des denkenden Ich, führt ihn in einen doppelten Substanzdualismus: Wir erkennen uns in klarer und deutlicher Selbsterkenntnis unmittelbar als Substanzen, deren Wesen im Denken besteht. Alle übrigen Dinge, von denen wir ebenso klar und deutlich einsehen, dass sie zu ihrer Existenz des menschlichen Geistes nicht bedürfen, sind in Rücksicht auf ihn ebenfalls Substanzen. Endlich er- scheint Gott, als der Garant für die Existenz einer realen Aussenwelt und für die Wahrheit unserer Erkenntnis, als eine dritte Art von Substanz. Zwischen diesen drei Substanzen klafft ein zwiefacher Dualismus: 1. Gott-

Welt (unendliche-endliche Substanz), 2. Geist-Körper (denkende-ausgelehnte Substanz). Einerseits fordert das cartesische Prinzip der Gewissheit diesen Begriff der Substanz, des Nichtbedürfnisses fremder Assistenz zur eigenen Existenz. Andererseits aber gerät Descartes mit seinen Dualismen in einen Gegensatz zur Aufgabe, die er seiner Philosophie gestellt hatte, den universalen Zusammenhang der Dinge zu begreifen. Die Aufgabe ist also umfassender, als das System, das deren Lösung darstellen soll. Es bedeutet darum keinen Abschluss, sondern enthält ein neues Problem, dessen Lösung über Descartes hinausführt. Er selbst hat, in offenbarem Widerspruch zu seinen Dualismen, die Lösung noch angedeutet, die dann Spinoza vollzogen hat (Princ.Phil.I, § 51), dass nämlich gegenüber Gott, als der eigentlichen Substanz, die beiden endlichen Substanzen ihre Substantialität nicht aufrecht zu erhalten vermögen und daher zu Attributen der Einen Substanz herabsinken. Der Dualismus zwischen den beiden endlichen Substanzen scheitert an der Tatsache des Menschen, dessen Leben und Erkenntnis eine faktische Einheit von Geist und Körper voraussetzen. Geulincx und Malebranche haben mit ihren Lösungsversuchen hier eingesetzt, ohne jedoch damit mehr als die Unmöglichkeit einer rationalen Lösung aufgedeckt zu haben. Während sie zur Philosophie Descartes' ein sekundäres Verhältnis (Bestehenlassen der Prinzipien, Ändern der Konsequenzen) einnehmen, nimmt Spinoza ein primäres ein (Erhebung über die Prinzipien). In einem entfernteren Sinne können aber auch noch Monadologie, Sensualismus, Materialismus, Idealismus und Kritizismus als Wirkungen des Cartesianismus angesehen werden.

c) *Wilhelm Windelband*

Windelbands philosophische und wissenschaftliche Existenz wurzelt in der grossen, durch Hegel inaugurierten Tradition deutscher Philosophiehistorie: Erdmann, Zeller, Fischer. Dieser war sein persönlicher Lehrer, dessen Nachfolger er dann geworden ist, als Inhaber eines philosophischen Lehrstuhles in Heidelberg. Daneben aber war Windelband stark beeinflusst von Herman Lotze, der vor allem Herbarts Ideen aufgenommen und weitergeführt hatte. Fischer und Lotze verkörpern demnach die beiden Pole, zwischen denen vornehmlich Windelbands geistiger Kosmos sich spannt: Hingegebenheit an den in der Geschichte in ständigen Wandlungen sich entwickelnden Geist, und Suchen nach festen ewigen Gesetzen in der Erscheinungen Flucht; zeitlicher Wandel und überzeitliche Vollendung; die Geschichte mit ihren immer neuen Stufen und die Natur mit ihren immer gleichen Gesetzen.

Ein Blick in Windelbands Werke bestätigt dieses Konvergieren des historischen und des systematischen Interesses.

„Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften“, 1878 erschie-

nen, ist beachtenswert als eine schöne und klare Einführung, schreitet aber kaum über das von Fischer Geleistete hinaus. Die später in den Vordergrund des Interesses tretenden systematischen Anliegen zeigen Windelband im Bereiche des Neukantianismus, dessen von Liebmann geprägtes Schlagwort: es muss auf Kant zurückgegangen werden, er in charakteristischer Weise abwandelt in: Kant verstehen, heisst über ihn hinaus gehen. Der Ertrag wird offensichtlich im „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie“ von 1892, das als Synthese von Windelbands historischem und systematischem Denken wirklich eine eigenartige und neue Leistung darstellt. Es will eine „Geschichte der Probleme und der zu ihrer Lösung erzeugten Begriffe“ geben und betont damit zum vornherein die philosophische Seite der philosophiehistorischen Aufgabe. Als erste *P r o b l e m* geschichte bedeutet es einen Fortschritt in methodologisch-wissenschaftlicher Hinsicht. Alles Persönliche und Biographische musste von der Darstellung ausgeschlossen bleiben, nur so erwies sich der Plan, die gesamte Entwicklung des europäischen Philosophierens von den Griechen bis zur Gegenwart in einem einzigen, nicht allzustarken Bande zu vereinigen, überhaupt durchführbar. Einzig die Geschichte der immer wiederkehrenden Probleme und ihrer wichtigsten Lösungen konnte vermittelt werden. Darum berührt uns nirgends unmittelbar der Hauch der Vergangenheit. Etwas Unwirkliches, Totes und Schemenhaftes eignet diesem systematisch-kritischen Nachschlagebuch.

Das frühere Werk Windelbands ist dem Thema der Methode der Philosophie gewidmet, der Untersuchung des historischen Ursprungs der methodologischen Richtungen und der Frage, „wieviel von ihren Ansichten die grossen Systeme den von ihnen aufgestellten Methoden und wieviel sie andererseits den Bewegungen der allgemeinen Kultur und den Errungenschaften der übrigen Wissenschaften verdanken“ (Vorwort). Mit ganz seltenen Ausnahmen habe sich der schöpferische Wert der philosophischen Methoden als sehr gering herausgestellt. Gegenüber einer allzustraffen konstruktiven Betrachtung des geschichtlichen Geschehens im Sinne Hegels formuliert Windelband: (Vorwort) „Philosophische Systeme wachsen nicht mit logischer, sondern mit psychologischer Notwendigkeit, aber sie erheben den Anspruch auf logische Geltung“. In einer zugleich pragmatischen und kritischen, kausalen und teleologischen Weise wollen sie betrachtet sein: (l.c.) „Zu begreifen und zu erklären sind sie nur aus den Ideenassoziationen, welche in diesem Falle nicht nur individuellen, sondern weltgeschichtlichen Charakters sind: und sie sind zu beurteilen nach dem Masse, in welchem diese Assoziationen sich den logischen Gesetzen zu fügen vermocht haben“.

Im Gliederungsschema des historischen Stoffes überrascht uns Windelband durch die Einsetzung der Bezeichnung „Renaissance“ für den Übergang von der mittelalterlichen zur neuzeitlichen Philosophie. Die Einführung und das allgemeine Ublichwerden dieses Terminus für die, ihrem allgemeinen Charakter nach sehr widerspruchsvolle und zwiespältige Periode, was sogar an einzelnen Individuen offenbar wird, in denen oft, ihnen selbst nicht be-

wusst, das Alte und das Neue auf die eigenartigste Weise sich mischen, wird wesentlich beitragen zur Einheitlichkeit in der zeitlichen Gliederung der Philosophiegeschichte. Fortan bleibt der Terminus „Reformation“ den analogen Erscheinungen innerhalb des religiösen Gebietes und dessen Ausstrahlungen auf die übrige Kultur reserviert. Es wird auch kaum mehr anzutreffen sein, dass im Gegensatz zur politischen und allgemeinen Geschichte, in der Philosophiegeschichte das Neuzeitliche als erst im 17. Jahrhundert einsetzend vertreten wird, mit Bacon und Descartes an der Spitze, oder sogar noch später, wie etwa in Hermann Ulricis „Geschichte und Kritik der Prinzipien der neueren Philosophie“ von 1845, mit Locke und Leibniz, wobei Bacon und Descartes zu blossen Vorläufern herabgewürdigt werden.

Die gesamte neuzeitliche Philosophie gliedert sich nach Windelband in zwei Hauptläufe, deren Scheitelpunkt Kant bildet, alle Fäden des modernen Denkens, die bisher in den mannigfaltigsten Verschlingungen sich fortgesponnen hatten, in sich zusammenfassend. Die vorkantische Periode zerfällt in zeitlicher und regionaler Reihenfolge in italienische Naturphilosophie, deutsche Philosophie im Reformationszeitalter, englischen Empirismus, Rationalismus in Frankreich und den Niederlanden und in die Aufklärung.

Dem von Bacon begründeten Empirismus steht in der wissenschaftlichen Entwicklung der Rationalismus, dessen Vater Descartes ist, gegenüber. Ihr Gegensatz ist primär ein methodischer. Diesbezüglich ist der Abstand von der Scholastik bei Bacon grösser als bei Descartes, der mit ihr übereinkommt in der Forderung einer von der Erfahrung unabhängigen Vernunftserkenntnis. Daneben freilich verbindet ihn wiederum mit Bacon und allen Vertretern des modernen Geistes die Ablehnung der Syllogistik. Seinem Anliegen der Begründung einer neuen Methode philosophischer Deduktion nicht syllogistischer Natur erweist sich die Mathematik als fruchtbar. Durch ihre Hilfe gestaltet sich Descartes' Einfluss als der mächtigste und nachhaltigste auf die vorkantische Philosophie, rationalistischen wie empiristischen Lagers.

Kaum schärfer als in der cartesischen, in Analogie zur mathematischen Deduktion entwickelten Forderung einer Universalmathematik, eines einheitlichen Systems, worin alle Lehren von dem einen Mittelpunkt aus ihre Begründung und Gewissheit empfangen sollen, ist jemals die universalistische Tendenz des philosophischen Denkens ausgesprochen worden, sich sogar zum Postulat einer Universalwissenschaft versteigend. Notwendige Folge davon war schon bei Descartes, mehr aber noch bei seinen rationalistischen Nachfolgern, das Verlieren der richtigen Schätzung für den selbständigen Wert der einzelnen Wissenschaften. Der Gedanke, dass die Philosophie die einzige und allein wahre Wissenschaft sei, ergab sich aus diesem Prinzip ebenso zwangsläufig, wie die Folge seiner Bekämpfung, als einer Überhebung philosophischen Denkens, von Seiten der einzelnen Wissenschaften aus.

In der Identifikation von Wissenschaftlichkeit und mathematischer Gewissheit liegt als Folge die Einzigkeit der Methode wahrer Wissenschaft. Descartes' erkenntnistheoretische Unternehmungen laufen darauf hinaus,

alle Zweige des menschlichen Wissens nach derselben Methode zu behandeln. Der universalistische Grundzug seines Denkens verblindet ihn gegen die Eigenart und unaufhebbare Prägung, welche die einzelnen Wissenschaften der besonderen Natur ihrer Gegenstände verdanken. Sollten alle Disziplinen menschlichen Wissens nur Zweige am Baume der Philosophie sein, so müssten sie auch alle nach der einen philosophischen Methode beschrieben werden können. „In diesem Wahne, eine Universalmethode alles Denkens auffinden zu können, hat die moderne Philosophie zu ihrem Schaden eine unendliche Fülle von Scharfsinn verschwendet, und erst das völlige Scheitern des grossartigsten dieser Versuche, den Hegel machte, hat die Klarheit über ihre Unmöglichkeit herbeigeführt“.

Das cartesische Selbstbewusstsein, als archimedischer Punkt aus dem Zweifel hervorgegangen, wurde, indem es die Menschen nun lehrte, alle Formen des Denkens und Tuns aus der vernünftigen Selbstbesinnung zu schöpfen, zu einer revolutionären Macht, welche die Aufklärung beherrschte und schliesslich zur Revolution geführt hat.

Von besonderer Wichtigkeit ist die von Descartes mehr behauptete und vorausgesetzte als bewiesene Ineinsetzung von Klarheit, Deutlichkeit und Unklarheit, Undeutlichkeit mit dem Gegensatz von rationaler Betrachtung und sinnlicher Erfahrung. Sein Vorurteil über die mathematische Erkenntnisweise hängt damit zusammen. Er übersah nämlich vollkommen die anschauliche Grundlage in allem Fortschreiten innerhalb des mathematischen Denkens und glaubte im System der Geometrie ein Werk des reinen Verstandes bewundern zu können. Beide Voraussetzungen beherrschen das Denken bis zu Kant hin.

Gegenüber diesen methodologischen Erwägungen und Errungenschaften tritt der Wert der Weltanschauung, welche Descartes darauf mit den Kenntnissen seiner Zeit entwickelt hat, verhältnismässig zurück.

Das „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie“ wird durch eine bedeutende Einleitung über „Name und Begriff der Philosophie, Geschichte der Philosophie und ihre Einteilung“ eröffnet.

Da im Gegensatz zu den andern Wissenschaften, Begriff und Inhalt der Philosophie im Wandel der Zeiten den grössten Veränderungen unterworfen sind, wird sich auch die Geschichte der Philosophie grundsätzlich von derjenigen der andern Wissenschaften unterscheiden. In der Philosophie nämlich bildet ein dankbares Fortentwickeln des Errungenen durch die Nachfolger die Ausnahme. Jedes der grossen Systeme scheint die überdies immer wieder neu formulierte Aufgabe „ab ovo“ lösen zu wollen. Wenn trotzdem von einer Geschichte der Philosophie soll die Rede sein können, so dann nur als von einer solchen der gemeinsamen Leistungen, welche die Philosophen, unerachtet aller Verschiedenheit des Inhalts und der Absicht ihrer Beschäftigung sachgemäss herbeigeführt haben. Diese ihre Arbeit hat, auf einen einheitlichen Nenner gebracht, nämlich immer darin bestanden, die notwendigen Formen und Inhaltsbestimmungen menschlicher Vernunfttätigkeit zum be-

zusammenfassenden Ausdruck zu bringen, d. h. sie aus der ursprünglichen Gestalt von Anschauungen, Gefühlen und Trieben in diejenige der Begriffe umzusetzen. Die Geschichte der Philosophie definiert sich demnach als „den Prozess, durch welchen die europäische Menschheit ihre Weltauffassung und Lebensbeurteilung in wissenschaftlichen Begriffen niedergelegt hat“. Zu einer selbstständigen Wissenschaft ist sie erst durch Hegel geworden, der erkannte, dass sie weder eine Sammlung von Meinungen, noch eine stetig sich erweiternde Bearbeitung desselben Gegenstandes darstellen kann, sondern vielmehr einzig den vielverschränkten Prozess, in welchem sukzessive die Kategorien der Vernunft zum gesonderten Bewusstsein und zur begrifflichen Ausgestaltung gelangt sind. Verdunkelt allerdings wurde diese Erkenntnis bei Hegel durch die Nebenannahme, dass die geschichtliche Reihenfolge der Kategorien sich mit der sachlichen und systematischen seines eigenen Philosophierens decken müsse. Das verführte ihn zu einer philosophisch systematisierenden Konstruktion der Philosophiegeschichte und damit verbunden vielfach zu einer Vergewaltigung des historischen Stoffes.

Hegels methodischer Irrtum besteht darin, den sachlich pragmatischen Faktor der Geschichte, der sehr oft abreisst, weil es der Reihenfolge, in der die Probleme aufgetreten sind, an einer solchen immanenten sachlichen Notwendigkeit fehlt, zum einzigen gemacht zu haben. Hegel kommt zwar das Verdienst zu, als erster den kulturgeschichtlichen Faktor ausdrücklich bemerkt zu haben, der so stark und beherrschend werden kann, dass ein philosophisches System geradezu als die Selbsterkenntnis eines bestimmten Zeitalters erkannt werden kann, jedoch wies er ihm in der Folge nur noch „relative Wahrheit“ zu. Kuno Fischer hat es dann am besten formuliert und am glänzendsten zur Geltung gebracht.

Als letzter bleibt noch zu berücksichtigen der individuelle Faktor, der an jedem philosophischen System wesentlichen Anteil hat.

Die philosophiegeschichtliche Forschung und Darstellung hat sonach folgenden Anforderungen zu genügen: 1. Genaues Feststellen dessen, was sich aus den vorhandenen Quellen über Lebensumstände, geistige Entwicklung und Lehren der einzelnen Philosophen ermitteln lässt. 2. Rekonstruieren des genetischen Prozesses in der Weise, dass die Abhängigkeit von Vorgängern, allgemeinen Zeitideen, von der eigenen Natur und von seinem Bildungsgange bei jedem Philosophen begreiflich wird. 3. Beurteilung des Wertes der Lehren in Rücksicht auf den Gesamtertrag der Geschichte der Philosophie. Hinsichtlich der beiden ersten Momente ist die Philosophiehistorie eine philologisch-historische, hinsichtlich des dritten eine kritisch-philosophische Wissenschaft.

Für die Gliederung der Philosophiegeschichte kann nicht eine systematische Einteilung in Frage kommen, da sie in keinem Falle historische Allgemeingültigkeit besitzen könnte. Am zweckmässigsten erweist sich diejenige, welche sich aus den Verschiedenheiten, die in der Bestimmung des Begriffs, der Aufgabe und der Gegenstände der Philosophie im Laufe der geschichtlichen Entwicklung obwalten, fast von selbst ergibt.

Die Anfänge der neuzeitlichen Philosophie sind zunächst nicht so sehr in neuen inhaltlichen Konzeptionen, als in der methodischen Besinnung zu suchen. So bildet die Entwicklung der modernen naturwissenschaftlichen Methode von Kepler und Galilei zu Newton zwar nicht den Werdeprozess der modernen Philosophie, aber doch diejenige Ereignisreihe, auf welche dieser stetig bezogen erscheint. Auf Grund dieses Vorwiegens methodologischer und erkenntnistheoretischer Überlegungen kann man das 17. Jahrhundert in betreff seiner Philosophie als einen Kampf der Methoden charakterisieren. Bacon stellt zunächst das Programm der Erfahrungsphilosophie auf, ohne jedoch derem Grundgedanken die fruchtbare Ausführung abzugewinnen, die er in Aussicht gestellt hatte. Vielseitiger fasste Descartes die naturwissenschaftliche Bewegung seiner Zeit zu einer Neubegründung des Rationalismus zusammen, indem er das scholastische Begriffssystem mit dem reichen Inhalt der galileischen Forschung erfüllte. Daraus ergaben sich weittragende metaphysische Probleme. Bei der dabei vorgenommenen Verallgemeinerung des galileischen Prinzips, fielen einige der Momente, die es für die besonderen Aufgaben der Naturforschung fruchtbar machten, dahin, so dass Descartes' Lehre in der Geschichte der Physik nicht als Fortschritt gebucht zu werden pflegt. Umso grösser war die Macht ihrer Einwirkung auf die Entwicklung der Philosophie. Die methodische Grundtendenz Descartes' unterlag aber sehr bald einem Missverständnis, das deren Bedeutung geradezu verkehrte. Die Schüler verwechselten nämlich die schöpferische freie Geistestätigkeit, die Descartes im Auge hatte mit jenem streng beweisenden System der Darstellung in Euklids Lehrbuch der Geometrie. Der Monismus der Methodologie begünstigte diese Verwechslung. Aus der ursprünglich intendierten „ars inveniendi“ entstand wiederum eine scholastikverwandte „ars demonstrandi“.

Nach Windelbands Auffassung besitzt die cartesische Metaphysik mit ihrem Dualismus Geltung noch im Aufklärungszeitalter, sie wurde durch Locke in die populär-empirische Ausdrucksweise gebracht. Damit gibt er implizite zu, dass die cartesische Philosophie, wenigstens zeitlich, hinausragt über eine blossе Renaissance, in die er sie zunächst eingegliedert hatte, das ausgesprochen konstruktive Element des cartesischen Denkens könnte es auch in sachlicher Hinsicht beweisen.

Windelbands Philosophiegeschichte ist zwar frei von der Geschichtskonstruktion im hegelschen Sinne, aber dafür beherrscht die reine Abstraktion weite Gebiete der Darstellung. Sie will einen Einblick vermitteln in die pragmatische Notwendigkeit des Geschehens, durch die Reflektion in die Gedankengänge der Geschichte. Hegel war es im Gegensatz dazu um Produktion zu tun. Was Windelband trotzdem mit diesem verbindet, sind die beiden Momente des umfassenden historisch-philosophischen Weltbildes und des sich selber erfassenden Begriffes, den er meisterhaft in den Dienst der Philosophiegeschichte zu stellen weiss. Insofern hat er noch teil an der hegelschen Tradition philosophiehistorischer Wissenschaft, als deren letzter

Vertreter er wohl gelten kann. Wir beenden damit dieses Kapitel, bloss noch anhangsweise zwei Autoren beifügend, die uns interessant erscheinen, da sie weitere Modifikationen der Datierung und der Bestimmung des Beginns des neuzeitlichen Denkens und dessen Relationen zum cartesischen Philosophieren bringen.

d) Richard Falckenberg

In der Einleitung zu seinem Hauptwerke, „Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart“, 1886 erschienen, erörtert Falckenberg die Frage, welcher Philosoph als der erste moderne zu gelten habe. Um den Ruhm nämlich, ihn hervorgebracht zu haben, stritten sich Deutschland, England und Frankreich. Denn als Kandidaten für das Amt des Eröffners des neuzeitlichen Denkens seien Cusanus, Bacon und Descartes aufgestellt worden, ausserdem seien auf Hobbes, Bruno und Montaigne noch vereinzelte Stimmen gefallen.

Am schwächsten, so glaubt Falckenberg, sei es um den Anspruch Englands bestellt, denn, ohne damit die Bedeutung Bacons schmälern zu wollen, dürfe gesagt werden, dass das von ihm entwickelte Programm — und mehr sei seine Philosophie im Grunde nicht — weder in seinen Hauptgedanken zuerst von ihm ausgesprochen, noch in seinen Konsequenzen von ihm selbst hinreichend durchgeführt worden sei. Der Streit aber um die beiden übrigen Prätendenten sei leicht zu schlichten durch die Besinnung auf die Bedeutung von Vorläufer und Anfänger. Die Gärung zwischen Mittelalter und Neuzeit währe beinahe zwei Jahrhunderte, sie als Übergangsperiode, die weder ganz jenem noch ganz dieser angehöre, aufzufassen, habe fast allgemein Anklang gefunden. Nicolaus Cusanus habe zuerst grundlegende Gedanken der neueren Philosophie ausgesprochen, als Reigenführer des vorbereitenden Zwischenzeitraumes. Descartes dagegen habe das erste moderne System aufgestellt, er sei der Vater der neueren Philosophie.

Das erste Kapitel trägt dann bei Falckenberg die Überschrift: „Von Nicolaus Cusanus bis Descartes“. Falckenberg ist damit der erste Philosophiehistoriker, der entschieden die neuzeitliche Philosophie mit dem Cusaner anheben lässt, er hat ihm überdies in verschiedenen Werken wissenschaftliches Interesse bewiesen und dazu wesentlich beigetragen, dass ihm in der Gegenwart die ihm würdige hohe Bedeutung geworden ist.

Dass Descartes, im Unterschiede zum Vorläufertum des Cusaners, das Prädikat eines „Vaters der neueren Philosophie“ mit Recht zusteht, bringt Falckenberg damit zum Ausdruck, dass er mit ihm den ersten Hauptteil der neuzeitlichen Philosophie, „Von Descartes bis Kant“, eröffnet.

Über die Bedeutung der cartesischen Philosophie habe allerdings die Nachwelt ganz anders geurteilt, als ihr Autor, indem sie die Prinzipienlehre, die Descartes selbst nur als Grundlegung zu seinem Lebenswerk, als Eingangspforte zur Kosmologie, betrachtet habe, zu seiner Hauptleistung stem-

pelte. Folgende Momente seiner Lehre sicherten Descartes die Unsterblichkeit: Ausgang vom Zweifel, Selbstgewissheit des denkenden Ich, rationalistische Gewissheitsregel, Frage nach dem Ursprung der Vorstellungen, Substanzbegriff, Dualismus und Mechanistik. So habe, im Ganzen gesehen, die Vorhalle den Erbauer berühmter gemacht und sich als dauerhafter bewährt, als der Tempel.

e) Harald Höffding

Der dänische Philosoph und Philosophiehistoriker gliedert seine zweibändige „Geschichte der neueren Philosophie“ von 1895 in einer Weise, die als Ertrag der philosophischen Entwicklung seit Hegel und besonders deren Konsequenzen für die Philosophiehistorie angesehen werden kann und die sich, *grosso modo* betrachtet, seither bewährt hat.

Ein erstes Buch orientiert über die Philosophie der Renaissance, bestehend aus zwei Hauptteilen: „Entdeckung des Menschen“ und „neue Weltanschauung“. Der erste umschliesst vor allem die Äusserungen des Humanismus, die französische Skepsis, die Entwicklung des Naturrechts, die natürliche Religion und die religiöse Spekulation. Der zweite vermittelt einen Überblick zunächst über das aristotelisch-mittelalterliche Weltbild und behandelt dann, als den Inauguratoren der neuen Weltanschauung Nicolaus Cusanus, gefolgt von den italienischen Naturphilosophen.

Ein zweites Buch beschäftigt sich mit der neueren Wissenschaft: Lionardo, Kepler, Galilei und — hier nicht ganz am richtigen Ort — Bacon von Verulam.

Nun erst folgen in einem dritten Buche die grossen Systeme: voran Descartes, dann Gassendi, Hobbes, Spinoza, Leibniz und Wolff.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vollzog sich im Zusammenhang mit dem Aufschwung der Naturwissenschaft und mit der Differenzierung der philosophischen Spekulation, die Wiederentdeckung der Renaissance. Hier erkannten die verschiedensten Bestrebungen ihre ersten Vorläufer. Ein ganzer Chor von Philosophen, Wissenschaftlern und Gelehrten, die man entweder nicht mehr gekannt, oder als dem mittelalterlichen Geiste zugehörig betrachtet hatte, schob sich allmählich zwischen die mittelalterlichen und die bisher als Anfänge der Neuzeit gewürdigten Philosophen. Im Zuge dieses Vorganges wurde auch Descartes mehr und mehr aus seiner beherrschenden Stellung verdrängt. Höffding bringt dies klar zum Ausdruck. Er erkennt ferner das spezifische Wesen des 17. Jahrhunderts, das uns verbietet, es — wie Windelband noch tun konnte — der Renaissance zuzuzählen. Denn es unternimmt es nun, die neuen Ideen und Entdeckungen zu ordnen und zu systematisieren, die vielen neuentdeckten Fakten auf einfache und feste Grundgedanken zurückzuführen. Es ersetzt die Analyse durch die Konstruktion. Aus klar formulierten, aber viel-

Fach dogmatisch verabsolutierten Voraussetzungen, baut es Systeme auf, die jedes für sich darauf Anspruch erheben, das alte scholastische zu ersetzen. Ein vielfach unbemerktes Erbstück der verpönten Scholastik bildet „das Streben, einen absoluten Abschluss der Erkenntnis zu erlangen, den Gedanken durch ein Prinzip zur Ruhe zu bringen, die selbst kein weiteres Problem mehr enthielte“ (I, 229).

Descartes bleibt der philosophische Begründer dieser Bestrebungen und insofern auch der neuzeitlichen Philosophie, als man dabei ihren geregelten, systematischen Entwicklungsgang im Auge hat. Höffding erblickt den Grund für die ausserordentliche Wirkung Descartes' auf seine Zeitgenossen in der Forderung des methodischen Zweifels, der Analyse und des Absehens von allen überlieferten Voraussetzungen. Dadurch erweckte sie das freie Forschen und bewegte zum Selbstdenken und übte damit eine Wirkung aus weit über die Grenzen des Cartesianismus.

III. Teil:

DESCARTES' BEDEUTUNG IM BLICKE ZEITGENÖSSISCHEN PHILOSOPHIERENS

I. Franz Brentano

Hinsichtlich seiner philosophischen Situation, seines persönlichen Bildungsganges und seiner spezifischen philosophischen Intentionen, reizt Brentano geradezu an, mit Descartes verglichen zu werden. Einige Analogien und Parallelen seien hier einleitend erwähnt:

Ein ursprüngliches starkes Interesse an den grossen Weltanschauungsfragen mag, nach anfänglichem Schwanken bei der Wahl seiner Studienfächer zwischen Mathematik und Philosophie, den Entschluss zur letzteren wesentlich mitbestimmt haben. Ähnliches wissen wir von Descartes. Abgestossen von der, seinem strengen wissenschaftlichen Masstab als nichtgenügend bald durchschauten Spekulation des deutschen Idealismus, vertiefte sich Brentano in ein gründliches Aristoteles-Studium, von dessen Ertrag seine ersten Publikationen künden. Auf dem Bildungswege zum katholischen Geistlichen erhielt er jenes spätscholastische Wissensgut vermittelt, das auch schon Descartes in La Flèche zuteil geworden war. Mit Thomas ebenfalls gründlich vertraut, hat er ausserdem die „Disputationes metaphysicae“ von Suarez — als Handbuch von Descartes sogar auf Reisen stets mitgeführt — immer wieder benutzt und als ausgezeichnetes Quellenwerk für die scholastische Begriffsbildung auch seinen Schülern empfohlen. Die Verwandtschaft der Stellungnahme beider Philosophen führte zu den selben Missverständnissen seitens der historischen Bewertung: Descartes, als Vater des Rationalismus langezeit gepriesen oder kritisiert, wurde von modernen Interpreten zu einem verkappten Theologen umgestempelt, mit der verborgenen Mission, die augustinische, platonisierende und neuplatonisierende Tradition in die Sprache der voraussetzungslosen Wissenschaft zu übersetzen. Brentano muss sich von katholischer Seite die Anklage der Areligiosität und die Vorwürfe des Rationalismus und Intellektualismus gefallen lassen, während die positivistisch orientierte Kritik, bei im ganzen hoher Einschätzung seiner erkenntnistheoretischen Leistung, mit grösstem Misstrauen seinen metaphysischen Bemühungen gegenübersteht, darin in erster Linie das Werk des ehemaligen Priesters und Theologen witternd.

den Zeiten Descartes' und Brentanos ist charakteristisch eine starke naturwissenschaftlich bestimmte Kritik, tendierend auf eine Erschütterung der christlichen Welt eigentümlichen, theistischen Weltanschauung. Beide Denker bedauern in einem eventuellen Untergang des Theismus einen unendlichen Verlust für die Menschheit und eine Beraubung des edelsten und wichtigsten Gegenstandes für die theoretische Betrachtung. Beiden fehlte jedoch die Bereitschaft, sich hinter die Tradition zu stellen, um mit den Mitteln der Religion die christlich-theistische Weltanschauung zu verteidigen. So unternahmen sie den Versuch, deren Wahrheitskern mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln von Wissenschaft und Philosophie zu retten. Dass ihr Verhältnis zur kirchlich organisierten Religion zweideutig erscheint, gründet in ihrer Hochschätzung der Vernunftserkenntnis über jede andere mögliche Art des Innewerdens. Eine Erkenntnis Gottes ist, sofern überhaupt möglich, besser als ein blosser Glaube. Doch ist dieser nicht einfach aus dem Grunde zu bekämpfen, weil er keine Erkenntnis darstellt. Schädlich wird er erst in der Überschätzung, in welcher seine mögliche Ablösung durch die ihn an Wert überragende Erkenntnis als schlecht und gefährlich verworfen wird. Demnach wäre es völlig sinnlos, die Überzeugung positiv Gläubiger zu erschüttern, die nicht imstande sind, auf rein wissenschaftlichem Wege eine Weltanschauung sich zu erringen. Beiden Philosophen eignet weiterhin ein Missionsbewusstsein zur Weckung der wertvollsten Eigenschaften in der Menschheit. Brentano seinerseits findet für dieses Faktum bei Descartes Worte höchster Anerkennung und Bewunderung (I). Endlich besteht eine Analogie in der Beurteilung der philosophischen Situation ihrer Zeit und in der Intention, sie zu beeinflussen.

Vertrauend auf die allenthalben sich regenden, etwa im Neukantianismus zum Ausdruck kommenden Kräfte zur Überwindung des Positivismus, war Brentano am Beginne seiner akademischen Wirksamkeit der frohen Zuversicht, am Anfange einer neuen Ära rein theoretischen Interesses und einer naturgemässen philosophischen Methode zu stehen. Seine Würzburger Habilitationsthese: „*verae philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est*“, ermuntert dazu, an den zeitgenössischen Aufschwung der Naturwissenschaften die höchsten Erwartungen auch für die Philosophie zu knüpfen. Freilich — dies geht aus dem Plotin-Vortrage hervor — leben wir noch in einer Zeit des Übergangs und der Gärung, da ja die idealistische Spekulation noch keineswegs überwunden ist, weder in der Philosophie, wo, in Analogie zu den historischen Stilrepetitionen der bildenden Künste, Neu-Kantianer, Neu-Fichteaneer und Neu-Hegelianer sie sogar zu neuer Geltung zu erwecken suchen, noch in den Naturwissenschaften, die sich selbst von ihr infiziert zeigen. Diese kleiden zwar ihre Phantasien nicht, wie Schelling es tat, in unverständliche Worte, dafür aber in mathematische Formeln, die der grossen Menge ebenso unverständlich, vom blossen Scheine der Exaktheit umflossen sind, was ihre Gefährlichkeit eher noch erhöht.

Gab sich Hegels Philosophie als das System der sich selbst begreifenden Vernunft, so erwuchs schliesslich dieser Epoche des allgemeinen Verfalls in Oswald Spengler eine Philosophie des sich selbst begreifenden Niedergangs. Spengler, spekulativer und konstruktiver Philosophen als seiner geistigen Ahnherren sich rühmend und alle Kennzeichen der Mystik für sich und seine Phasenlehre, diese „letzte Philosophie Westeuropas und ihrer Vollendung“, in Anspruch nehmend, verhöhnte das Gerede von einer Wiedergeburt der Philosophie. Die philosophiehistorische Phasenlehre Brentanos aber, deren aussichtsloses Derivat die spenglerische ist, berechtigt zu der Hoffnung, dass die schon vorhandenen, verheissungsvollen Ansätze zu einer neuen aufsteigenden Entwicklung der Philosophie, im Kampfe mit den gegenwärtig herrschenden Mächten des Verfalls, nicht untergehen werden. Brentano bezieht ausdrücklich Stellung gegen Spenglers Untergangslehre und bemerkt (II, § 3), dass von „gealterter Nation und Zivilisation“ nur metaphorisch und unzutreffend gesprochen werde, da sich die menschliche Gesellschaft in jeder Generation vollkommen verjünge. Bloss von bisher periodisch aufgetretenen Krankheiten der Völker und Kulturen dürfe gesprochen werden, die aus dem einzigen Grunde bisweilen zum Tode geführt hätten, weil man ihre Heilmittel nicht kannte. Voraussetzungslose Forschung nach naturgemässer Methode, Pflege des rein wissenschaftlichen Geistes, und Ausbildung und Anwendung der altbewährten wissenschaftlichen Methoden, die der Kontrolle zugänglich sind und jede Willkür ausschliessen, bilden das Rezept — so glaubt Brentano —, das uns vor dem Untergang in die Dekadenz bewahren kann.

Brentanos Geschichtsauffassung steht nun allerdings in einem seltsamen Widerspruch zu seiner Forderung eines vorurteilslosen und unkonstruktiven Philosophierens, denn sie dokumentiert sich im Nachweis einer durchaus konstruktiven und unerbittlichen Gesetzmässigkeit für den Verlauf der Philosophiegeschichte. Der lebhafte Widerspruch, den die „Vier Phasen der Philosophie“, 1895 erschienen, hervorgerufen haben, ist wohl in erster Linie dem Umstande zuzuschreiben, dass darin der deutsche Idealismus, gemeinhin doch noch im Rufe der Klassik und edelsten Blüte stehend, als Periode des äussersten Verfalls gekennzeichnet ist. Die Konzeption dieses Gedankens liegt früh im Schaffen Brentanos und wird zum ersten Male explizit wohl in der „Geschichte der mittelalterlichen Philosophie“ von 1867.

Die Geschichte der Philosophie wird von Brentano verstanden vor allem als eine Geschichte wissenschaftlicher Bestrebungen, hat daher Ähnlichkeit mit der Geschichte der einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen. In anderer Beziehung wiederum zeigt sie sich von dieser verschieden und mehr der Geschichte der schönen Künste verwandt. Denn wie diese entfaltet sie sich in einer Abfolge von Blüte- und Verfallsperioden und zeigt nicht, wie jene, einen geradlinigen Fortschritt der Entwicklung, der höchstens durch Ruhepausen gelegentlich unterbrochen ist. In der Sukzession philosophiegeschichtlicher Epochen offenbare sich nun eine Gesetzmässigkeit von vier, in Altertum, Mittelalter und Neuzeit auffallend parallel sich folgenden Phasen,

wovon jeweils die erste des Aufstiegs abgelöst wird durch drei absteigende, eine dogmatische, eine skeptische und eine mystische. Der Beginn der aufsteigenden Phase ist immer durch ein Doppeltes bestimmt: durch ein lebendiges und reines theoretisches Interesse und eine wesentlich naturgemässe, wenn auch gewiss noch mancher Vervollkommnung bedürftige Methode. Die zweite Phase, das erste, dogmatische Stadium des Abstiegs bildend, charakterisiert sich durch eine Schwächung oder Fälschung des wissenschaftlichen Interesses. Praktische Motive bestimmen jetzt die Forschung, sie wird darum nicht mehr gleich streng und gewissenhaft betrieben. Den Gedanken fehlt es an Kraft und Tiefe, wofür die Popularisierung des Wissens durch die Schulen kein wahres Äquivalent bilden kann. Die Verflachung ruft der Skepsis, der zweiten Phase des Abstiegs. Die nunmehr unwissenschaftlich gewordene Wissenschaft hat sich des Vertrauens unwürdig gemacht, es wird ihr versagt. Überhaupt wird nun auf dieser Stufe dem Verstande die Fähigkeit sicherer Erkenntnis auf kümmerliche Reste beschnitten, wenn nicht gar völlig abgesprochen. Doch nun bricht das dem Menschen eigentümliche Verlangen nach Wahrheit gewaltsam sich Bahn in einem Umschlag in den Mystizismus, das äusserste Stadium des Verfalls. Mit krankhaft gesteigertem Eifer kehrt man zum Aufbau philosophischer Dogmen zurück. Zu den natürlichen Erkennungsmitteln, mit welchen die erste Phase gearbeitet hatte, werden übernatürliche und unnatürliche hinzu gedichtet, Prinzipien, die ohne alle Evidenz sind, geniale, unmittelbare intuitive Kräfte, mystische Übersteigerungen des intellektuellen Lebens und bald wird geschwelgt in dem vermeinten Besitze der erhabensten, alles menschliche Vermögen weit übersteigenden Wahrheiten. Man meint nunmehr alles zu wissen und weiss im Grunde nichts, denn auch das einzige Wissen, das man zuallererst gewusst und schmerzlich sehnend gefühlt hatte, das Wissen des Nichtwissens, ist verloren gegangen.

Für die neuzeitliche Philosophie legt sich diese vierphasige Periodizität folgendermassen dar: Die erste Phase, mit Energie dem reinen Wissenstrieb obliegend und die Rückkehr zu den natürlichen Methoden fördernd, hebt an mit Bacon und Descartes. Ihre Klassiker sind: Descartes, Locke und Leibniz. In Mathematik und Naturwissenschaft, die sie ausser der Philosophie auch noch betreiben, suchen sie den Gebrauch ihrer genialen Kräfte zu disziplinieren für die Metaphysik, die ihnen zuvorderst im Interesse stand. Leider aber ging ihre Saat, wider Erwarten, nicht in reicher Ernte auf. Da die Volksreligion ihre alte Macht auf die Gemüter nicht mehr ausüben vermochte, und auch auf politischem Gebiet alles Überlieferte ins Wanken geriet, sollte die Philosophie aushelfen. Dies führte trotz zahlreicher Teilnähme zu ihrer Verflachung. Die französische Aufklärung ist eine Popularisierung Lockes, wie die deutsche eine solche Leibnizens. Hume leitet die nun folgende Skepsis ein, seine Angriffe auf die menschliche Erkenntnis lassen aber die Mathematik mit ihren „ex terminis“ einleuchtenden Axiomen und daraus deduzierten Lehrsätzen unangetastet. Die my-

stische Reaktion hierauf vertritt in England Thomas Reid, in Deutschland Kant. Dessen synthetische Erkenntnisse a priori, die der Wissenschaft zur Grundlage dienen sollen, sind Sätze, die uns von vornherein feststehen, ohne einleuchtend zu sein, mithin eine Summe primitiver Urteile des Charakters, der nach Reid den Urteilen des „common sense“ zukommt. Kant schränkt dann die Geltung der synthetischen Erkenntnisse a priori ein auf den phänomenalen Bereich. Was den ausserphänomenalen betrifft, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, so könne ein sicheres Wissen darüber schlechterdings nicht erreicht werden. An die Stelle des Glaubenmüssens der theoretischen, tritt hier das Glaubensollen der praktischen Vernunft. Mit diesem widernatürlichen und verschrobenen Rettungsversuch der menschlichen Erkenntnis habe Kant der Willkür Tür und Tor geöffnet. Dies wird offensichtlich bei Fichte, mit seiner Methode des Dreischrittes, bei Schelling, mit seiner intellektuellen Anschauung und bei Hegel, mit seiner absoluten Philosophie, die den, sich selbst als alle Wahrheit wissenden, die ganze natürliche und geistige Welt aus sich selbst reproduzierenden Gedanken zu sein behauptet. Das vollkommene Umschlagen in der Bewertung dieses hegelischen Systems, vom Lob der höchsten Leistung menschlicher Forschungskraft, zum Tadel der äussersten Entartung menschlichen Denkens, in der nachhegelschen Zeit, berechtige nun zur Annahme, wiederum am Beginne einer neuen Periode von vier Phasen zu stehen.

Verglichen mit der derben, ausfälligen Art der schopenhauerschen Angriffe auf Fichte, Schelling und Hegel, erscheint Brentanos Kritik massvoll und würdig, sie greift jedoch tiefer, Kant und selbst Schopenhauer miteinander und die Wurzeln der Systeme tangierend. Der ausser Frage stehende, mystikverwandte Charakter des deutschen Idealismus wird zum Gegenstande des schärfsten Tadels, denn er trage die Schuld daran, dass heute Philosophie und Wissenschaft in Gegensatz zueinander gebracht würden. Zurück also zu den eigentlichen, lauterer Quellen, den Errungenschaften der aufsteigenden Phasen: Neben Aristoteles sind vor allem die Klassiker der neuzeitlichen Philosophie als vorbildlich zu benutzen.

In seinem „Versuch über die Erkenntnis“ stellt Brentano der Philosophie der Vorurteile und der blinden Apriori den Mahnruf gegenüber, im Geiste von Bacon und Descartes zu philosophieren, da nur durch eine Rückkehr zu ihren Prinzipien die vollständige Entartung der nachkantischen Philosophie aufgehoben werden könne. Aus diesem philosophischen Bekenntnis Brentanos wird seine Sympathie für den Positivismus Comtes, aber auch seine Hilflosigkeit den genialen Zeitgenossen, etwa Nietzsche gegenüber verständlich, in dessen Philosophieren er nur einen „inhumanen Suprahumanismus“ zu erblicken vermochte.

Brentanos Idee der Philosophie ist somit geleitet und bestimmt durch den bewussten Rückgang auf Bacon und Descartes. Ihn deswegen einen Neucartesianer nennen zu wollen, wäre aber weit übertrieben, seine Lehre gibt

dazu wenig Anlass, auch wird er sich kaum jemals sehr eingehend mit Descartes beschäftigt haben. Der Ähnlichkeit ihrer Bildung hingegen ist es zu verdanken, dass Brentano, nachdem er einmal Einblick gewonnen hatte in das cartesische Denken, dessen scholastischer Einschlag sofort offenbar wurde. (Eine der ersten Arbeiten, welche die Beziehungen Descartes' zur Scholastik zum Gegenstande hat — die Erforschung des geistigen Verwurzeltheits Descartes' in der zeitgenössischen und spätscholastischen Philosophie ist ein Leitmotiv der Descartes-Literatur unseres Jahrhunderts — stammt von Georg Hertling, einem Vetter und Schüler Brentanos!)

Descartes' Zentrum liegt für Brentano in der Bewusstseinslehre. Erstmals bei der Erörterung der Frage nach der Klassifikation der psychischen Phänomene erwähnt er ihn als seinen historischen Vorläufer. Die Schrift „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis“ von 1889 macht auf eine einschlägige Äusserung Descartes' in der dritten Meditation aufmerksam, eine Trichotomie des Bewusstseins (1. *Ideae* = Vorstellungen, 2. *Iudiciae* = Urteile, 3. *Voluntates sive affectus* = Gemütsstätigkeit) enthaltend. Inzwischen hat freilich die Descartes-Forschung nachgewiesen, dass diese Dreiteilung schon bei Augustin (*de trinitate*, X: *memoria, intelligentia, voluntas*) und vereinzelt auch in der Scholastik sich findet.

Ferner gilt dann Descartes immer als Muster eines Anhängers des ontologischen Argumentes für die Existenz Gottes, das Brentano, ohne aber auf die Besonderheiten der cartesischen Fassung einzutreten, ablehnend beurteilt (III, IV).

Das grösste und anhaltendste Interesse gilt jedoch der cartesischen Evidenzlehre (I; III, 1; V; VI; VII; VIII; IX; X). Brentano macht die cartesische Lehre von der Evidenz der Selbstwahrnehmung und des epistemologischen Vorranges unseres Wissens vom eigenen Psychischen vor dem Wissen des fremden Psychischen und des Psychisch-Ausgedehnten, zur Grundlage seiner eigenen Seelenlehre. Er schliesst sich damit der Tradition an, die in Descartes den Beginn der neuzeitlichen Philosophie verehrt, weil er durch eine klare Herausforderung der „*cogitatio*“ als der absolut sicheren Sphäre, von welcher aus dann jeder weitere Schritt in die philosophische Weltorientierung und Spekulation unternommen werden kann, die Philosophie überhaupt grundgelegt habe. In der Folge aber findet Brentano, bei aller Anerkennung der historischen Bedeutung des Versuchs, die Philosophie auf Sätze zu gründen, die „*lumine naturali*“ einleuchten, scharfe Worte der Ablehnung für die cartesische Evidenzlehre (s. Katkov: Descartes und Brentano).

Als Brentanos Hauptleistung gilt die Wiederentdeckung der Intentionalität als der Grundbestimmung aller psychischen Phänomene. Er selber beruft sich dafür wiederholt auf Descartes. Was bei diesem die Prüfung durch den Zweifel bestanden hat, die inneren Wahrnehmungen (*cogitationes, pensées*), hat intentional sich Beziehendes zum Objekte, insofern ist es

dasselbe, was Brentano unter psychischen Akten versteht. Die Lehre aber, die Descartes von Suarez übernommen hat, von der objektiven Inexistenz der Gegenstände der intentionalen Beziehung im Bewusstsein, in der hier eigentümlichen Form, unterwirft Brentano einer systematischen und vernichtenden Kritik. Als Lehre vom Bewusstsein sucht auch er seine Psychologie aufzubauen. Das originale und neuartige Motiv dabei liegt in der Betonung der beiden Termini „empirisch“ und „induktiv“. Empirische Psychologie bedeutet ein unkonstruktives, rein sachlich an die Tatsachen des in der inneren Wahrnehmung gegebenen Bewusstseins sich haltendes Verfahren. Ziel der induktiven Methode ist es, unter Verzicht auf jede willkürliche und apriorische Spekulation, die gemeinsamen Eigentümlichkeiten aller psychischen Phänomene festzustellen. Deskription und Klassifikation hat dann möglichst in der Reihenfolge und Anordnung zu geschehen, wie die natürliche Verwandtschaft und Beziehung der Phänomene sie fordern. Dieser Aufruf zu einer eigenständigen, der Natur der Objekte angemessenen Betrachtungsweise, und zu einer produktiven, den Sachgebieten selbst erwachsenden Begriffsbildung, will dazu führen, das Seelische wiederum zu befreien aus der Umklammerung und Verstümmelung durch naturwissenschaftliche Methoden und Begriffe. Mühsam und tastend noch bereitet sich in solchen Forderungen das methodische Prinzip der phänomenologischen Forschung vor, das bei Husserl dann explizit wird.

Diese neuen Ansätze sind jedoch bei Brentano gehemmt und verdeckt durch traditionelle und grundsätzliche Gebundenheiten. Seine Betonung des Bewusstseins als der eigentlichen Region des Menschseins macht ihn blind für die Erfahrung der Existenz. Die Idee der Philosophie, zwar nirgends wirklich thematisch werdend, bleibt in Relation zu der positivistisch missverstandenen Naturwissenschaft. Trotz entschiedener Herausstreichung des Akthaften psychischer Vorgänge, wird auf einem rationalistischen Ansatz beharrt. Dabei entgleiten nicht allein die transzendentalen Probleme, sondern auch die radikalsten, durch ein rein theoretisches Interesse im Sinne blosser Wissenschaftlichkeit nicht mehr begreiflichen, geschichtlichen Tendenzen des Philosophierens, dessen höchste Schöpfungen durch Plotin und Hegel, sogar zu Exempeln des tiefsten Verfalls werden.

II. Edmund Husserl

Hinsichtlich seiner Beziehung zu Descartes hält Husserl unter den führenden Denkern des zwanzigsten Jahrhunderts eine so einzigartige Position, dass er schlechterdings als Grenzfall möglicher Stellungnahme figurieren kann.

Er übernahm von seinem philosophischen Lehrer Brentano vor allem die beiden schon cartesischen Momente der „Intentionalität“ psychischer Akte, hier rein psychologisch gefasst, und der Idee der „Philosophie, als strenger Wissenschaft“, hier zugleich dem Geiste Descartes' und Bacons verhaftet,

indem sie sachlich zwar vom Glauben an die Souveränität des Intellekts, methodisch aber von dem Pathos der Erfahrung erfüllt war. Husserls eigene Denkarbeit brachte beiden Motiven eine Weiterentwicklung und Klärung, damit verbunden aber auch eine charakteristische Verschärfung ihrer Problematizität. Der spätere vermehrte Einfluss des kantischen Idealismus äussert sich vornehmlich in der Tendenz zur Überwindung der Psychologismen und zur methodischen Konstituierung eines logisch-idealen Seins.

Husserl selbst hat es verschiedentlich unternommen, in der Geschichte die Linien aufzudecken, die schliesslich zur Begründung seiner phänomenologischen Forschung und Philosophie geführt haben (z. B. in „Phänomenologie und Anthropologie“, in „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“). Man könnte darin einen Nachteil seiner Erörterungen erblicken, dass sie immer an die Positionen bestimmter geschichtlicher Denker anknüpfen, anstatt, was vom methodischen Gesichtspunkte aus zweckmässiger wäre, bei einer rein theoretischen Diskussion der möglichen Standpunkte zu bleiben. Zwar soll eine Entscheidung zwischen den beiden hauptsächlichsten, durch die subjektivistische Tendenz des neuzeitlichen Philosophierens eröffneten Richtungen, der anthropologistischen oder psychologistischen und der transzendentalistischen, prinzipiell und ausdrücklich möglich sein, abgesehen von den geschichtlichen Gestaltungen und Gestalten der Philosophie, in denen es, trotz beständigen Sichbemühens um die neue Dimension des Bewusstseinseinsatzes, doch nie zu einem präzisen, in ursprünglich geschöpften, wissenschaftlichen Begriffen angelegten, Problem gekommen sei. Aber Husserls Phänomenologie, eine völlig neuartige Wissenschaft, zugleich die rein ausgewirkte, zu wirklich wissenschaftlicher Relevanz gekommene transzendentalistische Richtung, entspringt der Auseinandersetzung mit einer ganz konkreten Stelle innerhalb der neuzeitlichen Philosophie: den Meditationen des Descartes.

Husserls „Cartesianische Meditationen“, 1931 erschienen, aber schon früher verfasst, behaupten den cartesianischen Ursprung der transzendentalen oder konstitutiven Phänomenologie. Kein Philosoph der Vergangenheit habe auf ihren Sinn so entscheidend gewirkt, wie René Descartes. Ihn müsse sie daher als ihren eigentlichen Erzvater verehren. „Fast könnte man sie danach einen Neu-Cartesianismus nennen.“

Descartes wurde zum „urstiftenden Genius der gesamten neuzeitlichen Philosophie“, einerseits durch seine Idee einer universalen Philosophie, die er in Analogie zu Galileis Naturwissenschaft konzipierte und als Universalmathematik sofort zu einer gewaltigen Wirkung brachte, anderseits aber, in einer gewissen Spannung dazu, durch eine Urstiftung von Gedanken, die er in seinen Meditationen vollzog, gerade in der Absicht, dem neuen Rationalismus eine radikale Fundamentierung zu geben, die aber, in ihrer eigenen historischen Auswirkung dazu bestimmt waren, eben diesen Rationalismus zu zersprengen.

So entspringt den Meditationen des Descartes in einem tieferen Sinne die gesamte Philosophie der Neuzeit. Es ist zwar bedenklich, dass die positiven Wissenschaften, die durch jene doch eine absolut rationale Begründung erfahren sollten, sich so wenig um sie gekümmert haben. Hier liegt die Schuld für ihr gegenwärtiges Gehemmtsein durch Unklarheiten ihrer Grundlagen. In der Philosophie inaugurierten die Meditationen einen völlig neuartigen philosophischen Stil durch ihre radikale Wendung vom naiven Objektivismus zum transzendentalen Subjektivismus, der in immer neuen Versuchen auf eine notwendige Endgestalt offensichtlich hinzustreben scheint.

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ist der Glaube an eine autonome Philosophie und Wissenschaft, der mit dem Anfange der Neuzeit an die Stelle der in unlebendiger Konvention sich veräusserlichenden Religion getreten war, in Unechtheit und Verkümmern hingingeraten. In Zielstellung, Problematik und Methode ist die intendierte Einheit verloren gegangen. Wir befinden uns heute in einer ähnlichen Situation, wie sie Descartes in seiner Jugend vorgefunden hat. Zwar hat die Sehnsucht nach einer lebensvollen Philosophie in der Gegenwart schon zu mancherlei Renaissances geführt. Die einzig fruchtbare jedoch ist diejenige, die den tiefen Radikalismus der cartesischen Meditationen im Rückgang auf das „ego cogito“ erneuert.

Vorbildlich sind die cartesischen Meditationen zunächst durch die Form des radikal neuanfangenden Philosophierens in einsamer Selbstbesinnung. Ihre Gehalte aber, von vielfach unbemerkten Vorurteilen verfälscht, — mussten weitgehend verworfen werden, um dafür anderen cartesischen Thesen eine radikalere Weiterentwicklung zu ermöglichen.

Vom Ideal der universellen Wissenschaft, bei Descartes in Anlehnung an die mathematische Naturwissenschaft, als deduktives System „more geometrico“ entwickelt, bleibt bei Husserl nur der Kern erhalten, in der Idee einer allumfassenden, in aller Strenge begründeten und gerechtfertigten Wissenschaft, deren erstes methodisches Prinzip die Forderung darstellt, nur das als wahr gelten zu lassen, was in der Evidenz geschöpft ist. Ausser dieses formalen Prinzips bedarf aber auch die universale Wissenschaft Husserls zudem noch eines realen Ausgangspunktes. Sie findet ihn durch die, dem methodischen Zweifel Descartes' analog gebildete, „phänomenologische Reduktion“.

Erstes Anliegen ist also bei beiden Denkern, eine Sphäre apodiktischer Erkenntnis herauszuschälen, deren Wesen es ist, dass ihre Nichtexistenz sich dem reflektierenden Bewusstsein als schlechthin undenkbar offenbart. Die Evidenz der uns umgebenden, sinnlich wahrnehmbaren Welt ist jedenfalls nicht von dieser Dignität.

Descartes erneuerte nun in seiner ersten Meditation die Einwände der antiken Skepsis von den Sinnestäuschungen und ergänzte sie durch den Hinweis auf die weiteren Täuschungsmöglichkeiten, die in den Fakten des Traumes und der Psychose beschlossen liegen. Der cartesische Zweifel übersteigt alle frühere Skepsis vor allem durch seinen unerhörten Radikalismus, womit

er nicht nur die Geltung aller Wissenschaften, die, apodiktische Gewissheit beanspruchende Mathematik selbst nicht ausgenommen, aufhebt, sondern auch die Erfahrung im gewöhnlichen Sinne und ihr Korrelat, die Welt, austreicht. Es ist das originale cartesische Motiv, durch diese Hülle einer nicht weiter zu steigernden quasi-skeptischen Epoche hindurchzustossen in den Himmel einer rationalen Philosophie und diese systematisch aufzubauen.

Descartes findet seinen apodiktischen Boden im „dubito, cogito, ergo sum“, das eine Intuition darstellt, aus der er dann auf dem Wege der Deduktion die Evidenz des anderen Wissens schöpft. Hier gerät er aber also bald, wie Husserls Kritik hervorhebt, auf einen verhängnisvollen Irrweg. In der ersten Meditation Descartes' liegt eine philosophische Tiefe, die so schwer auszuschöpfen ist, dass Descartes selbst es nicht vermochte, denn er liess die grosse Entdeckung, sobald er sie in Händen hielt, sich wieder entgleiten.

Sich über das gefundene „cogito“ verwundernd, fragt Descartes weiter nach dem Wesen des „Ego“ dieses „cogito“. Nach Ausschaltung des eigenen Leibes, der als ausgedehnter auch der „dubitatio“ verfällt, bestimmt sich ihn dieses als „mens sive animus, sive intellectus“. Durch diese Identifikation von Ich und Seele tritt bereits ein Bruch in die Konsequenz ein. Die grosse Entdeckung des Ich wird durch diese widersinnige Unterscheidung einer Seele entwertet. Schuld daran sind unbefragt übernommene scholastische Vorurteile, die Gleichsetzung von „Cogitatio“ mit „Substantia cogitans“, aber auch eine Voreingenommenheit, die aus der rückhaltlosen Begeisterung für die mathematische Naturwissenschaft stammt, in der Gleichsetzung von „cogito“ mit dem Sinn des apodiktischen Axioms, als des Ausgangspunktes für eine wissenschaftliche Deduktion der ganzen übrigen Welt. Das methodische Vorgehen Descartes' war in der Tat so unerhört und die Schwierigkeiten, es konsequent durchhalten zu können, so gross, dass die Verfälschung des transzendentalen Denkansatzes durch einen Einbruch aus der naiven Welteinstellung begreiflich erscheinen kann. Seine innere Mächtigkeit aber bewies es darin, dass es trotz dieser Verfälschung und Verdunkelung seines Sinnes, ein neues Zeitalter der Philosophie einzuleiten und ihrer Fortentwicklung ein neues Telos einzupflanzen vermocht hat.

Zufolge der spezifischen Abbiegung im explizierenden Weiterschreiten vom „cogito“ bedeuten für Husserl die beiden ersten Meditationen Descartes' ein Stück Psychologie. Freilich bergen sie daneben ausserdem noch ein höchst bedeutsames, aber leider ganz unentwickeltes Moment, das der Intentionalität, das Wesen des egologischen Lebens charakterisierend, d. i. das Faktum, dass jeder „cogitatio“ ein „cogitatum“ entspricht, jedes Denken ein Denken von etwas ist. Das darin involvierte Erkenntnisproblem wird aber bei Descartes im Sinne einer das „Ego“ metaphysisch transzendierenden Erkenntnis verstanden. Husserl seinerseits rekurriert gerade und ausschliesslich auf dieses Motiv der Intentionalität, als die seinsmässige, beinahe seinsetzende Anlage des Bewusstseins. Die Wirklichkeit der Fakten reduziert sich für ihn auf die vom Erlebnisstrom des Bewusstseins inten-

dierten Daten, deren Wesen es ausmacht, Bedeutung von etwas zu sein. Sie zu explizieren, wird Aufgabe der Erkenntnis, die mittels der phänomenologischen Methode eigentlich Hermeneutik ist. Gegliedert in Wesenschau und analytische Deskription, steht der husserlsche Erkenntnisprozess in vollkommener Analogie zum cartesischen, aus Intuition und Deduktion sich aufbauend.

Husserl beabsichtigte mit seinen „Cartesischen Meditationen“ den Gang der „Meditationes“ von 1641 kritisch zu modifizieren. Zunächst ist seine Fundamentalbetrachtung der „phänomenologischen Reduktion“ nicht identisch mit dem cartesischen Zweifelsversuch: Für einen Zweifel, selbst wenn er nur versuchsweise unternommen wird, so wendet Husserl ein, ist eine gewisse Motivation nötig. Sinnestäuschungen und Ähnliches können zwar ausgebreitete Zweifel an meinen je konkreten Wahrnehmungen und an der Richtigkeit meines Weltbildes überhaupt motivieren, sie können mich aber nicht veranlassen, an der Existenz der „Welt“ überhaupt zu zweifeln. Aus der „Form“ Welt, abgesehen von der Frage nach der Richtigkeit ihres Inhaltes, kann man offenbar nicht herausfliehen. Daher ist der cartesische Zweifel, der den Ansatz eines möglichen Nichtseins der Welt enthält, umzuwandeln in eine blosser „Einklammerung der Generalthesis der Welt“. Dies ist der Sinn von Husserls „phänomenologischer Epoche“, sie ist ein methodisches Prinzip wie der cartesische Zweifel, in ihr wird aber weder die Setzung der Welt aufgegeben, noch deren Dasein bezweifelt, sie bedeutet lediglich eine vorübergehende Suspendierung jeglichen Existentialurteils über die Inhalte der Welt.

Damit vollzieht auch Husserl, wie er sich selbst ausdrückt, den „grossen Rückgang auf sich selbst“, denn, was nach der gedanklich ausgeführten „Weltvernichtung“ übrig bleibt, ist die Absolutsphäre des reinen Ich oder reinen Bewusstseins: Ich, das die Epoche vollziehende „ego“, bin im gegenständlichen Bereich derselben nicht mit eingeschlossen, ich bleibe ihr transzendent als ihr Vollzieher. Der Bereich des bewusstseinsimmanenten Seins ist absolut, weil er „nulla re indiget ad existendum“. Ich und mein Leben bleiben in seiner Seinsgeltung unberührt, wie immer es mit dem Sein oder Nichtsein der Welt bestellt sein mag. Das mir während der Epoche notwendig verbleibende „Ich-bin“ und sein inneres Leben ist somit nicht ein Stück der Welt, wie Descartes irrtümlicherweise angenommen hatte. In der Epoche reduziere ich gleichsam, mit der Einklammerung der Welt, mein natürliches Ich und mein Seelenleben auf mein transzendental- phänomenologisches Ich, das Reich der transzendental-phänomenologischen Selbsterfahrung. Das ganze mir verbleibende Aktleben, der Strom der cartesischen „cogitationes“, muss nun als ein neues Erfahrungsfeld wissenschaftlich erschlossen werden. Die hier sich konstituierende neue Wissenschaft ist den bisher bekannten verschiedenen „objektiven“ radikal entgegengesetzt, sie ist in einem gewissen Sinne „absolut subjektiv“.

Die cartesische Evidenzaussage lautet modifiziert nun: ego cogito — cogitata qua cogitata. Das „ego sum“ befasst in sich alle „cogitationes“ und ihre strömende Mannigfaltigkeit zur universalen Synthesis. Die Welt mit allen ihren Bestimmungen ist zum Phänomen geworden, zum „cogitatum“ als einem unabtrennbaren Bestande meiner „cogitatio“. Im Unterschiede vom Begründer der neueren Philosophie setzt Husserl sich nun die Aufgabe, das unendliche Feld transzendentaler Erfahrung, das sich hier eröffnet, frei zu machen. Die Evidenz des „cogito ergo sum“ sei allein darum unfruchtbar geblieben, weil Descartes es unterlassen habe, ein für allemal den rein methodischen Sinn der phänomenologischen Reduktion klarzulegen, und dann die ins Unendliche mögliche systematische Explikation des „ego“ vorzunehmen.

Als Entdecker dieser neuen Erkenntnisquelle glaubt Husserl sich im Besitze eines philosophischen Neuanfanges, der ihn zu enthusiastischen Hoffnungen hinsichtlich der Ausschöpfbarkeit und Entwicklung des unabsehbar darin Beschlossenen führt. In immer erneuten elementaren Studien suchte er seine Methode zu vervollkommen und ihre Brauchbarkeit zu erproben. Habe man einmal ernstlich verstanden, was in der Phänomenologie gewollt sei, dann könne nicht der leiseste Zweifel mehr übrig bleiben, dass sie die endgültige Philosophie und Wissenschaft darstelle.

Beide Momente, der Enthusiasmus im Bewusstsein der Möglichkeit unbegrenzten Entdeckens, und der Anspruch, im Besitze der endgültigen, absoluten Methode zu sein, waren Eigentümlichkeiten schon Descartes'.

Gemeinsam ist dem Meditieren der beiden Denker aber dann nur noch ein Moment, dasjenige des Hinausschreitens über die Sphäre des Bewusstseins. Hier divergieren jedoch die Methoden seiner Behandlung. Descartes beschreitet in der dritten Meditation den Weg über den rationalen Beweis eines wahrhaftigen Gottes. Husserl entwickelt in einer Reihe schwieriger konstitutiver Untersuchungen die Idee eines neuen transzendentalen Beweises, der „transzendentalen Intersubjektivität“. Der Einfluss Leibnizens und Kants tritt hierin in den Vordergrund. Im Gegensatz zu Kant bleibt aber die Relativierung und Subjektivierung auf die reale Welt beschränkt und greift nicht über auf die absolut verstandenen Ideen der Wahrheit und der Erkenntnis, welche letztere bei Kant in die Subjektivierung einbezogen war. Neben der grossartigen und bei allen Vorbehalten eindrucksvollen Verknüpfung des cartesischen Zweifelsthemas mit der phänomenologischen Denkbewegung, ist es die einsichtige Explikation des Zusammenhanges von Phänomenologie und Transzendentalismus, worin wir die Gesamtbedeutung der „Cartesianischen Meditationen“ zu erblicken haben.

Aufgabe einer kritischen Betrachtung wäre es nun, zu untersuchen, inwiefern mit der bewussten und ausdrücklichen Anknüpfung an Descartes' Meditationen, nicht unbedacht auch deren Unzulänglichkeiten mitübernommen werden. Begnügen wir uns mit ein paar fragmentarischen Hinweisen, die als Anregung zu weiteren Fragen verstanden werden können:

Es war zunächst das Ideal der Erkenntnisbegründung in absoluter Voraussetzunglosigkeit, das Husserl an die cartesische Tradition verwiesen hat. Descartes, dessen Ruhm es sein soll, auf das „Eigenwesen des Bewusstseins“ gestossen zu sein im Vollzuge der Erkenntnisbegründung, hat aber die Frage nach dem Sein des Bewusstseins gar nicht gestellt. Trotz gnoseologischer Ansätze liegen seiner Bewusstseinslehre letztlich die ontologischen Fundamente der alten griechischen Ontologie zugrunde, die er durch die scholastische Vermittlung unbefragt übernommen hat. Husserls Bewusstseinscharakteristik wird der Faktizität des je einzelnen Bewusstseins nicht gerecht. Sie wird vorgenommen im Hinblick auf eine absolute Bewusstseinswissenschaft. Gelegentlich ist, in einer an Fichte erinnernden Ausdrucksweise, von einer „seinsetzenden Struktur des Bewusstseins“ die Rede — die Bewusstseinsphänomenologie gewinnt damit im Sinne einer „Phänomenologie des sinngebenden Bewusstseins“ auch ontologische Bedeutung. Aber nicht schon im Bereiche des empirischen, erst im absoluten Bewusstsein sind die ontologisch relevanten Wesenheiten anzutreffen. Es erfolgt eine Verwandlung des empirischen in ein absolutes Bewusstsein, dessen Realität dahingestellt bleibt, aber dieselben Fragwürdigkeiten einschliesst, wie die Hypostasierung anderer Tatsächlichkeiten zu Wesen. Darauf soll sich eine Wissenschaft aufbauen, von deren gewaltigem Umfange die Zeitgenossen sich noch keinen Begriff machen können!

Unausgeschöpft lässt Husserl, wie schon Descartes, die Bedeutung des „sum“ im Sinne der faktischen, je-meinigen Existenz. Vom Ich kann bei ihm, als reinem Ich nur gesagt werden, dass es selbst im Strome der reinen Erlebnisse nicht erscheint, trotz seiner Verbundenheit mit ihnen, denn es ist in jedem aktuellen „cogito“ auf das Gegenständliche gerichtet. Es ist nicht recht einzusehen, wie es von hier aus zu einer Begreifung von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, als den wesentlichen Bestimmungen des Ich kommen soll.

Eine gewaltige Problematizität liegt aber dann im Begriffe und Ideal der Philosophie als einer voraussetzungslosen, absoluten Wissenschaft und Erkenntnis, welche die Wahrheit in einem überschaubar geordneten System allgemein evidenter und gültiger Sätze soll festhalten können. Damit zusammenhängend die, wie bei Descartes so auch bei Husserl, nie ganz klar werdende Bedeutung der Methode in Relation zur Erkenntnis.

III. Sören Kierkegaard

Kierkegaard stellt in der Philosophiegeschichte eine Ausnahme dar, wie für ihn auch die übrigen Bezeichnungen der Formen geistiger Produktivität versagen, oder doch eine Richtigkeit erst dann gewinnen, nachdem sie eine bestimmte Verwandlung erfahren haben. Dies gilt es sich stets gegenwärtig zu halten, wenn man ihn in der Kontinuität des Philosophierens betrachten will. Allgemein wird er heute zitiert als der Inaugurator

des Existenzdenkens in seiner seither berühmt gewordenen spezifischen Bedeutung. Wohl ist er Erzieher, doch nicht zu einer Doktrin, sondern zu unserem je eigenen unvertretbaren Sein und Denken. Darin, wie ferner in der schwierigen Dialektik und Komplexität des kierkegaardschen Existenzdenkens überhaupt, hat das starke Divergieren unter den verschiedenen Richtungen heutiger Existenzphilosophie seinen vornehmlichen Grund (siehe: J. Wahl, *la pensée de l'existence*).

Das Denken Kierkegaards ist ein Ausdruck seiner Existenz. Diese korrespondiert mit Individuum, das schon in der aristotelischen Philosophie ausserhalb der Sphäre des Begrifflichen bleibt. Aber nicht nur geht das Denken von der Existenz aus, sondern es bleibt in allen seinen ferneren mannigfaltigen Bewegungen unverlierbar auf sie bezogen. Die Existenz entzieht sich daher notwendig einer definitorischen Einkreisung, da sie das Denken transzendiert. Als dessen Ursprung kann sie niemals zugleich dessen intendiertes Ziel werden. Sie lässt sich nur, gleichsam von innen, „erhellen“. Dies charakterisiert Kierkegaards ganzes „Philosophieren“, sofern eben von einem solchen gesprochen werden kann, denn bis heute ist es nicht möglich, dessen eigentliche Substanz mitzuteilen. Noch weniger lässt es sich in eine identisch übertragbare Lehre umgiessen. Sein Autor, ausgesprochen ein „Einzeln“ sein wollend, wendet sich immer wieder an den „Einzeln“ mit dem eindringlichen Appell, ein ebensolcher zu werden. Darum ist Kierkegaard nicht geeignet zum Haupte einer geschlossenen philosophischen Schule.

Hervorgehend aus der innersten Not seiner Existenz, ist Kierkegaards Denken kein interesseloses Schauen oder objektives unbeteiligtes Erkennen. Das grenzenlose Offensein für die wirkliche Welt mit all ihren undurchdringlichen Rätseln verbietet es ihm, unter Absehen vom ganzen persönlichen Dasein, über diese Realität sich hinwegzusetzen mit Hilfe eines alle Probleme vermeintlich lösenden abstrakt-logischen Gedankengebäudes. Darum steht fest: „Ein logisches System kann es wohl geben, aber es kann kein System des Daseins geben“ (Abschl. unwissenschaftl. Nachschrift). Darin offenbart sich Kierkegaards äusserste Gegenstellung zu Hegel, der durch den abstrakt-konkreten Charakter seiner Begriffsbildung das Existenzproblem unkenntlich gemacht hatte. Als Revolutionär gegen Hegel kann Kierkegaard mit Marx in eine Linie gestellt werden. Dieser verkörpert die sozialistische Umwälzung von Hegels beruhigter bürgerlicher Welt, während Kierkegaard durch sein Rekurrieren auf das unversöhnliche und unaufhebbare Paradox des Glaubens die christliche darstellt. Als unerbittlicher Gegner des Systemdenkens, als hellsichtiger, scharfer Kritiker der zu seiner Zeit erst latent vorhandenen Tendenzen und Kräfte des Ungeistes und als Sturmvogel seither z. T. Wirklichkeit gewordener gewaltiger kultureller und sozialer Katastrophen, ist Kierkegaard, bei mancherlei sonstiger Verschiedenheiten, mit Nietzsche vergleichbar. Gemeinsam ist beiden ein Perspektivismus der menschlichen Existenz, bei Nietzsche aus Voraussetzungen, die dem Renaissancegeist verwandt sind, bei Kierkegaard aus solchen, die grosse Nähe zum reformatorischen Christentum zeigen. Beide

verurteilen ferner die neuzeitliche Philosophie, deren Fluch es sei, vom Menschen und von seiner einmaligen und allein verantwortlichen Persönlichkeit weggeführt zu haben, und Descartes, deren ersten Wegweiser in dieser Richtung.

Was man geschichtlich unter Existenzphilosophie ins Auge fassen kann, ist, grosso modo, wohl so alt und ursprünglich wie die Philosophie selbst. In eigentümlicher und unerhört konkreter Weise wird uns die Subjektivität des Selbstseins zuerst wahrnehmbar an den alttestamentlichen Propheten, später, in modifizierter Gestalt, an griechischen Philosophen und römischen Staatsmännern. Für das Christentum ist unter diesem Aspekt vor allem der Typus des Märtyrers charakteristisch, dessen Wesen durch die Bereitschaft ausgezeichnet ist, für eine Wahrheit nicht nur zu leben, sondern auch zu sterben. Sokratisches, Propheten- und Märtyrerhaftes gelangen unverkennbar zum Durchbruch in Kierkegaards Existenz.

Man könnte versucht sein, gegenüber der im Ganzen fast ausschliesslich ontisch orientierten Philosophie des Mittelalters, im cartesischen „*cogito ergo sum*“ eine Neuentdeckung und Wiedergeltendmachung der Bedeutung der Subjektivität zu erblicken. Kierkegaards Kritik wird zeigen, dass Descartes doch weit eher auf die Gegenseite gehört. In Kürze so viel:

Aus dem „Discours“ geht hervor, dass der Weg zum Zweifel und noch die Durchführung des Zweifelsversuchs selbst, Funktion einer bestimmten zielstrebigten Entschlossenheit darstellend, der bewussten Lebensführung Descartes' dienen sollen. Denn die absolute Erkenntnisbegründung ist unentbehrlich für das „*marcher avec assurance dans la vie*“, und von Descartes wird als genügend, fraglos vorausgesetzt: „*il faut bien juger pour bien faire*“. So erscheint also das Erkenntnisproblem und -anliegen gewissermassen existenziell begründet, klar bezogen auf das Mehr-als-Erkennntismässige des cartesischen Daseins. Später aber wird das Eigentliche dieses Daseins, die „*âme de l'homme*“, als „*cogitatio*“ oder „*res cogitans*“ verstanden. Der Zweifel erscheint nun als ein blosses Gedankenexperiment, das die menschliche Existenz nicht in die Schwebe zu bringen vermag. Es wird jetzt ferner davon Abstand genommen, das menschliche Handeln einer Reform zu unterwerfen von Seiten der „*cognitio clara et evidens*“, da dem Lebenspraktischen Eigengesetzlichkeit zugestanden wird, wie ja auch die Region des religiösen Glaubens unangetastet bleibt. Descartes interessierte im Grunde nicht seine persönliche Existenz, als die von Not und Leidenschaft bewegte, aus schmerzlicher Isolierung nur durch das Wagnis des Glaubens Geborgenheit findende. Er ergreift in seinem Denken sogleich das allgemeine Denken, so dass das Individuumsein der „*res cogitans*“ kaum beiläufig zum Bewusstsein kommt. Der Zweifel selbst erweist sich als das, im weiteren Philosophieren belanglose, Eingangstor in die allesüberflutende und -beherrschende Macht des Welt Denkens. Im Unterschiede zu allem sonstigen Existenzdenken, das gerade dahin seine Aufmerksamkeit lenken wird, bleibt darum das „*sum*“ unbestimmt, und das „*ego*“, das einen Augenblick

lang in den Zwiespalt gehalten war zwischen der Identifikation mit dem rationalen Grunde der Erkenntnis und dem Mehr-als-Erkennenden des ganzen Menschseins, wird in der Folge zum „reinen Ich“, als dem allgemeinen erkenntnistheoretischen Subjekt, also eine inhaltlich entleerte, formale oder reine Subjektivität. Aus dem archimedischen Punkte, der sich bei näherem Zusehen als ein Nichts enthüllt, deduziert Descartes nach mathematischen Gesetzen die Welt, die dann alles sein soll. Der Ausgangspunkt, auf welchem eine Anthropologie sich hätte aufbauen lassen, bleibt unfruchtbar, überschattet und überwuchert vom metaphysischen Substanzdualismus, der zum Grundstock eines ganzen metaphysischen Systemzeitalters werden sollte. Die revolutionierende Instanz, die autonom führende Vernunft, wurde verabsolutiert oder verallgemeinert zum erkenntnistheoretischen Subjekt ausgedehnter theoretischer Spekulationen. Die beiden umfassendsten Ströme neuzeitlichen Philosophierens, die sich von Descartes ab, freilich nicht als der einzigen Quelle, verfolgen lassen, Weltphilosophie und Ichphilosophie, gründen fast ausschliesslich in einem objektiven, die Evidenz des konkreten Subjekts transzendierenden Wahrheitsbegriff. Dieser ist schon bei Descartes der beherrschende, wie vor allem ein Vergleich mit der wenig späteren existenzphilosophischen Gegenposition Pascals verdeutlichen kann. Ausserdem haben Hamann, Herder und besonders Jacobi, auf der Seite des Existenzdenkens stehend, in Descartes den Ansatz des philosophischen Denkens der Neuzeit als nur sehr bedingt und einseitig getroffen kritisiert. Sie alle sind Zeugen dafür, dass, unbeschadet der vorwiegend objektiven Richtung, die der neuzeitliche Geist im Mittelalter der metaphysischen Systeme und der idealistischen Spekulation eingeschlagen hat, unterirdisch unsichtbar ein Strom des Realismus menschlicher Erkenntnis fortging, nur gelegentlich an die Oberfläche auch des philosophischen Bewusstseins tretend.

In gewisser Hinsicht verdient auch Kant in diese Linie gestellt zu werden. Während nämlich vor ihm das ethische Problem nur in theoretisch-metaphysischen Zusammenhängen seine Deutung gefunden hatte, erkennt die Ethik in Kants Philosophieren nun ihre eigene, der theoretischen ebenbürtige Vernunft, womit den Anliegen des konkreten Existierens, obzwar theoretisch, Raum gegeben ist. Der gleichen Gedankenrichtung entquillt Kants Kritik am ontologischen Argumente: der rein gedankliche Schluss von einer ideellen Essenz auf eine reelle Existenz ist unvollziehbar, oder impliziert doch keine Notwendigkeit. Im Unterschiede zu den Klassikern: Plato, Descartes, Leibniz, und in Übereinstimmung mit Thomas und Kierkegaard, ist für Kant die Existenz nicht Prädikat einer Vollkommenheit.

Von eminenter Wichtigkeit, besonders für Kierkegaard, ist aber Schelling. Er bemühte sich in seiner Spätzeit um den Aufbau einer „positiven“ Philosophie, die, im Gegensatz zur „negativen“, auf die Erkenntnisse blosser Seinsstrukturen eingeschränkten, das Wirkliche als solches zu erfassen suchte. Ähnlich wie sein früherer Gegner Jacobi von einem unbedingten Prius des Daseins weiss, so kennt Schelling eine transzendente Bedeutung der Exi-

stenz, und wie jener, glaubt auch er damit den Weg aus dem Idealismus in den christlichen Glauben zurückgefunden zu haben. Im Dasein Gottes offenbart sich uns die existentielle Voraussetzung alles Seins überhaupt, so auch aller Prinzipien und Begriffe. Die Spekulation erweist sich somit als ein blosser Weg der Vorbereitung, hinführend auf die ursprüngliche Wahrheit des göttlichen Daseins, das eben immer nur Subjekt und niemals Prädikat, also nicht theoretisch anzugehen ist. Insofern verhält sich alle Theorie negativ zum absoluten Sein, das mit der göttlichen Existenz koinzidiert. In freier Tat entfaltet sich Gottes schöpferische Existenz im Sein unserer Erfahrungswelt, in Natur und Geschichte, in ausgezeichneter Weise aber in dem zur Offenbarungsgeschichte gewordenen Geschehen. Das Erkenntnisproblem gewinnt von hier aus wiederum erhöhte Relevanz. Auf der Grundlage der unbedingten Priorität des Daseins vor den Essentien vertritt nunmehr das „quod“ der Existenz neben dem „quid“ der Wesenheit nicht mehr die Inferiorität der blossen Empirie, was die Geringschätzung des Erkenntnisproblems in den klassischen Systemen des Idealismus bei Fichte und Hegel zur Folge hatte. Schellings positive Offenbarungsphilosophie bildet, als abschliessendes System des deutschen Idealismus, nicht nur eine neue originelle Modifikation, sondern zugleich eine prinzipielle Korrektur von dessen bisheriger Entwicklung.

Kierkegaards Existenzdenken rekurriert aber vor allem auf die geniale Entdeckung Luthers, die zweifellos in der Einsicht bestand, dass die Beziehung des Menschen zu Gott nicht allein in der rationalen Sphäre zu suchen sei, sondern vielmehr und vorwiegend in einer diese transzendierenden persönlichen und geistigen. Hier erfuhr der Glaube jene Verinnerlichung und Wendung zum Persönlich-Aktuellen und Existenziellen, die für die neue Subjektivität entscheidend ist. In Luthers Ringen um den Anfang des wahren Glaubens geht es einzig um das persönliche, in jedem Augenblicke neu zu realisierende Ergreifen des aktiven schöpferischen Gnadenwirkens Gottes, in der reinen Innerlichkeit des Glaubens. Bereits hier wird der geschichtliche Ursprung des Christentums heilsgeschichtlich, als Anstoss für unsere Entscheidung für das Wunder der Sündenvergebung, unter Betonung eben der individuellen Aneignung, ausgelegt. In Bewegung gehalten wurde dieser lutherische Glaube durch die unaufhebbare Dialektik, zwischen der Innerlichkeit, die alles aus Gnade empfängt und zwischen dem ethischen Existenz Ausdruck dieses Glaubens, den guten Werken. Seinen Versucher fand er zunächst in der Stimme des natürlichen Verstandes, der an diesem Paradox Anstoss nahm. Luthers persönliche Entdeckung des reinen Glaubensstandpunktes schien ihm ein Beweis dafür zu sein, dass man allein durch das verzweifelte Ringen um die volle ethische Verwirklichung des Gesetzes in der eigenen Existenz ebenfalls zum entscheidenden Glaubensursprung im Erlebnis der Gnade durchstossen könne. Wo aber der ethische Ernst nachliess, hatte dies zur Folge ein Abgleiten ins Theoretisch-Rationale eines auf objektive Sicherheit bedachten natürlichen Menschseins. Auf der andern Seite erhob sich in einer allzustarken Verinnerlichung des

Glaubens die Gefahr seines gänzlichen Verschwindens aus dem äusseren Leben, das sich dann ohne weiteres nach rein weltlichen Gesichtspunkten gestalten liess.

Unerachtet seiner katholischen Konfession, steht Descartes nun genau an der Umbruchstelle vom reformatorischen Subjektivverständnis aus der rechtfertigenden Gnade, in das theoretisch-philosophische der Aufklärungszeit. Das Subjektivverständnis, das in verstandesmässiger Selbstsicherung durch theoretische Zweifel und Beweise sich wegbewegt von der existenziellen Subjekthaltung in Sündenangst und Glaubenswagnis, erringt in ihm den Sieg. Dass der Protestantismus bereits schon früher den Rationalismus involvierte, wird nicht erst in seiner Affinität zu der von Descartes her kommenden objektiv-rationalen Geistesrichtung manifest, sondern äusserte sich schon in seiner orthodoxen Stagnation, die ein Abgleiten ins theoretische Disputieren und objektive Beweisenwollen darstellt. Der Endeffekt erfolgte dann im Umschlag der geschöpflichen Demut des im Glauben aus der Gnade Lebenden, in das Gegenteil, der berausenden Sicherheit aus der neuentdeckten allmächtigen Vernunft, woraus die unumschränkte Herrschaft des natürlichen Ich, über die theoretisch-objektive Erkenntniswelt, faktisch ihre Rechtfertigung bezog.

Kierkegaard hat die geschichtliche Entwicklung aus der reformatorischen Existenzdialektik des Glaubens zur theoretischen Gegenposition des natürlichen Geistes in der Philosophie der Aufklärung, so gesehen; dies lässt sich aus zahlreichen Tagebuchausführungen belegen, und er hat den entscheidenden Ansatz der natürlich-rationalen Subjektauffassung in Descartes' neuer Art zu philosophieren verurteilt.

Das erste literarische Dokument der Auseinandersetzung Kierkegaards mit seinem Gegner, zugleich eines der wichtigsten zum Verständnis der Frühperiode, weil es den ursprünglichen denkerischen Impuls am reinsten und wenigsten gehemmt enthält, ist das nachgelassene kleine Fragment: „Johannes Climacus oder de omnibus dubitandum est“, offenbar 1842/43 entstanden. Dieser „erste Versuch einer kleinen spekulativen Entwicklung“, weist in Name, Absicht und Haltung bereits auf den grossen Zyklus der Climacus-Schriften hin. Aus dem erhaltenen Entwurf zur ganzen „Erzählung“ erfahren wir darüber: (p. 77) „Durch die schwermütige Ironie, die ... in seinem Leben lag, durch den tiefen Ernst, der darin liegt, dass ein junger Mensch, der redlich und ernst genug ist, ... zu tun, was die Philosophen sagen, ... wollte ich die Philosophie rammen“. Dies ist die negative Seite des kierkegaardschen Impulses, enthalten im ausgeführten ersten Teile des Schriftchens. Der nur wenige Seiten umfassende und mitten in der Erörterung abbrechende zweite Teil zeigt die positive, freilich erst keimhaft angelegt.

„Die Philosophie“, meint zunächst die hegelsche Modephilosophie, die Kierkegaard als Student kennen gelernt hatte, mithin aber auch die Philosophie Hegels und damit die ganze neuzeitliche, sofern die hegelsche deren

Vollendung darstellt und sich selbst als solche begreift. An der Forderung, womit die neuere Philosophie anhebt, und mit der nach Kierkegaard entweder die Philosophie oder das Christentum steht oder fällt, nämlich, dass an allem zu zweifeln sei, soll nun gezeigt werden, wie das reine Denken, wenn es wirklich ernst genommen wird, „an der Existenz stranden müsse“. Die Philosophen verlangen mit dem Satze das Unmögliche, denn, um sich auf der Spitze des Zweifels zu halten, muss die ganze Kraft des Geistes angespannt werden. Wird aber diese Spitze der blossen Möglichkeiten verlassen, so kann man wohl zu etwas kommen, aber dann muss der universale Zweifel aufgegeben werden. Climacus verliert, während er allen Ernstes versucht, den Zweifel durchzuführen, seine objektive Existenz. Er ringt sich schliesslich zu der Erkenntnis durch, dass die Philosophen schlimmer seien als die Pharisäer, indem sie Bürden binden, die überhaupt nie gehoben werden können. Unterdessen aber hat er mehrere Jahre seines Lebens verspielt und seine Rettung wird vielleicht unmöglich. Diese „abscheuliche Unwahrheit“ ist das Kennzeichen der neueren Philosophie, und darin unterscheidet sie sich von allen früheren, dass sie entdeckt hat, es sei „eine Lächerlichkeit, zu tun, was man selbst sagt, man tue es, oder habe es getan“ — zu zweifeln.

Die Analyse des Zweifels zeigt, dass dieser ein negatives philosophisches Prinzip darstellt und mithin die Polemik gegen ein ihm vorausgehendes positives enthält. Damit aber konnte die Philosophie schlechterdings doch nicht anfangen. Der absolute Zweifel hat ferner die Eigentümlichkeit, dass er, als Forderung erhoben, sich sofort gegen den Fordernden selbst kehrt, also jede Verbindung von vornherein zerstört. Verglichen mit der Einsicht mathematischer Sätze, die nur ein gewisses Talent erfordert, muss für das Vorbringen des Zweifelssatzes noch eine „Mündigkeit“ oder „Vollmacht“ hinzukommen, d. h. der ihn Aussprechende muss an ihn glauben. Zufolge dieses Merkmals kann er auch niemals Anspruch auf mathematische oder philosophische Notwendigkeit machen, er erweist sich als höchst ungeeignet zum Eintritt in die Philosophie. Völlig im Stich gelassen von der Philosophie, wendet sich Climacus von ihr ab und nimmt sich vor, aus eigener Überlegung zu untersuchen, „wie die Existenz beschaffen sein muss, damit Zweifeln möglich werden kann“, es geht ihm darum, „die ideelle Möglichkeit des Zweifels im Bewusstsein herauszufinden“.

Nun wird zunächst eine sehr bedeutsame Begriffsbestimmung und -differenzierung vorgenommen. Kierkegaard unterscheidet zwischen Reflexion und Bewusstsein. Jene ist die Möglichkeit des Verhältnisses von Realität und Idealität, ihre Bestimmungen sind immer dichotonomisch, sie ist interesselos. Das Bewusstsein dagegen ist dieses Verhältnis selber, also das Interesse, seine Bestimmungen sind trichotonomisch. Die Möglichkeit des Zweifels liegt darum nicht in der Reflexion, deren Wissen (mathematisches, ästhetisches, metaphysisches) interesselos ist, sondern im Bewusstsein.

Den Zweifel durch ein sogenanntes objektives Denken überwinden zu wollen, war also ein Missverständnis seines Wesens. Er beansprucht ein „Mehr“, welches sogar die Voraussetzung für das objektive Denken darstellt. Hier liegt der Irrtum im Vorgehen der neueren Philosophie, den Zweifel systematisch bezwingen zu wollen. Denn selbst wenn das System absolut vollkommen wäre, so würde der Zweifel keineswegs damit überwunden sein, im Gegenteil, er finge erst an, da er eben im Interesse liegt und jedes systematische Erkennen als solches interesselos ist. Viel konsequenter erscheint dagegen das Betragen der griechischen Skeptiker, die dies einsahen und daher durch Verwandeln in Apathie das Interesse aufzuheben suchten.

Der Zweifel bildet den Anfang, nicht zum reinen Denken, das der Philosophie eignet, sondern zur „höchsten Form des Daseins“, weil er alles andere zu seiner Voraussetzung haben kann. Aus einem Passus des „Entwurfs“ erfahren wir, dass „der Zweifel im strengeren Sinne der Anfang zum Ethischen ist; denn sobald ich handeln soll, verpflichtet mich das Interesse, insofern ich die Verantwortung auf mich nehme und dadurch Bedeutung bekomme“.

Kierkegaard vertieft und radikalisiert mit diesen Ausführungen den vernünftigen Zweifel Descartes'. Das zweifelnde Ich ist für ihn nicht mehr nur ein seiner selbst gewisses reines Vernunft-Ich, sondern ein existierendes Selbst. Der Zweifel dient nicht mehr als Prinzip für eine rationale Weltkonstruktion, sondern führt zum Selbstwerden und zur Gewissheit nicht des Wissens, sondern des Glaubens. Als „Leidenschaft der Verzweiflung“ betrifft er nicht nur partialiter das Denken, sondern totaliter die ganze Persönlichkeit. Dem „Entwurf“ ist ferner zu entnehmen, dass es „eigentlich das Christentum ist, das diesen Zweifel in die Welt hineingebracht hat, denn im Christentum bekam das Selbst die Bedeutung“, die es im Ethischen hat, Gegenstand meines Interesses zu sein.

Die Alternative Philosophie — Wissenschaft wird damit entschieden, was für den Wahrheitsbegriff bedeutsame Folgen hat. Wahrheit, als Übereinstimmung von Denken und Sein — das Thema der Philosophie von Parmenides bis Hegel — kann im Existieren nicht erreicht werden. Konkreter wird das Positive des neuen Wahrheitsbegriffs explizit in den „Philosophischen Brocken“ (1844) und in der „Abschliessenden unwissenschaftlichen Nachschrift“ (1846): Objektive Wissbarkeiten vermögen nicht das Interesse zu erregen, sie sind gleichgültig für die Existenz. Daraus resultiert Kierkegaards Opposition gegen alle nur gegenständlich wissende Wissenschaft, die auch die Wirklichkeit des Menschen nur begrifflich zu erfassen vermag, in eine blosse Gedankenexistenz auflöst. Er will aufrütteln aus dieser gefährlichen theoretischen Selbstvergessenheit, des nur objektiv wissen wollenden Menschen, indem er aufmerksam macht auf die negativen Wirkungen der abstrakttheoretischen Haltung für die Existenz des Einzelnen. Er ruft das Ich heim aus der objektiven Sicherheit historischer Über-

lieferung und geschichtsphilosophischer Denknöwendigkeiten zu seinem wahren Sein in der Gegenwart erfüllter oder zu erfüllender Zeitlichkeit. Der einzelne Mensch steht je in einer Situation, die etwas für ihn bedeutet, und diese Bedeutung kann nicht abgeleitet werden von Elementen (rein objektiven), die des existenziellen Sinnes entbehren. Dies wird für Johannes Climacus Anfang höchster Weisheit: „Die Subjektivität ist die Wahrheit, die Subjektivität ist die Wirklichkeit“. Der Einzelne wird zum Organ, wodurch die Wahrheit sich Ausdruck verschaffen kann. Die Erkenntnis, um wahr zu sein, muss durch den Einzelnen hindurch gegangen sein und von seiner Ursprünglichkeit Stempel und Prägung empfangen. Den Höhepunkt dieser Gedanken gibt Johannes Climacus in folgenden Formulierungen: „Die objektive Ungewissheit, festgehalten in der Aneignung der leidenschaftlichsten Innerlichkeit, ist die Wahrheit, die höchste Wahrheit, die es gibt für einen Existierenden“. Dies ist die Äusserung eines extremen Glaubensstandpunkts, für den das im Glauben Festgehaltene das Sein schlechthin darstellt. Auf dem Individuum ruht nun unvermittelt der unendliche dringliche Anspruch, den das Ewige an die Existenz stellt. Indem Kierkegaard diese den Händen der philosophischen Spekulation entreisst, die deren Prägnanz in einem System von „Mediationen“ zunichte gemacht hatte, gewinnt er dem Existenzproblem einen neuen unerhörten Erkenntnisgehalt ab und erwirbt sich dadurch ein grosses Verdienst auch um die Philosophie.

Im Gegensatz zu Descartes schliesst Kierkegaard seine Existenz nicht aus dem Denken, sondern in der Existenz ergreift er das Denken. In leidenschaftlichster Ablehnung des entgegengesetzten Verfahrens, kann er sogar bisweilen formulieren: *cogito ergo non sum*, ohne dabei freilich zu vergessen, dass die Existenz die Reflexion auf sich selbst impliziert. Sein Dasein durch abstraktes Denken beweisen zu wollen, ist ein sonderbarer Widerspruch, denn im abstrakten Denken wird ja gerade vom Dasein abstrahiert, insofern wird allerdings dadurch das Dasein als Voraussetzung des reinen Denkens klar. Kierkegaard gibt folglich zwei verschiedene Deutungsmöglichkeiten für das „*cogito ergo sum*“: 1. Versteht man unter dem „Ego“ einen einzelnen Menschen, so beweist der Satz gar nichts: bin ich denkend, so ist kein Wunder, dass ich bin. 2. Versteht man unter dem „Ego“, wie es die Philosophie mehrheitlich tut, nicht das Ich des einzelnen individuellen existierenden Menschen, sondern ein „reines Ich“, so besitzt dieses nur Gedankenexistenz und der Satz bildet eine Tautologie.

Dessen ungeachtet — seine Polemik gilt natürlich in erster Linie Hegel — lässt Kierkegaard Descartes doch eine sehr hohe Achtung widerfahren. Aus den Tagebuchaufzeichnungen aus dem Martensen-Kolleg erfahren wir: (II, C, 18) „Dieser Satz (*cogito ergo sum*) ist wohl nicht sehr inhaltsreich, denn zuletzt bleibt ja nichts zurück, als die reine allgemeine denkende Subjektivität, aber er enthält Spuren zu einem ganzen System und ist der erste Moment in der Lebensanschauung, die anstelle von Tradition und Autori-

tät Freiheit und Selbstbewusstsein setzt“. In der existenziellen Verzweiflung preist auch Kierkegaard den Wirbel zur Freiheit. Und in der Vorrede zu „Furcht und Zittern“ wird Descartes ausdrücklich ausgenommen aus dem vernichtenden Urteil über die Philosophen, die Bürden binden, die nicht zu heben sind: „Aber Descartes hat es (de omnibus dubitandum est) getan? Cartesius, ein ehrwürdiger, demütiger, redlicher Denker, . . . er hat gehandelt wie er geredet und geredet wie er gehandelt hat“. Der folgende Satz geht unseres Erachtens in der gutwilligen Interpretation sogar zu weit: „Cartesius hat, wie er selbst oft genug wiederholt, in bezug auf den Glauben nicht gezweifelt, . . . er hat bescheiden bekannt, dass seine Methode nur für ihn selbst Bedeutung habe und ihren Grund in seinem früher erworbenen Wissen habe“.

IV. Martin Heidegger

Neben Jaspers, von welchem er sich in mancher Hinsicht aber grundlegend unterscheidet, gilt Heidegger heute als Inaugurator des Existenzphilosophierens, vor allem in seiner akademischen Gestalt. Ausser diesem hier von Kierkegaard übernommenen zentralen Thema der Existenz, vereinigen sich in Heideggers Denken noch andere bedeutsame Motive vorgängigen Philosophierens mit dem an dieser Stelle zutage tretenden originellen und grundsätzlich neuen Ansätze philosophischen Fragens. So die entscheidenden Positionen und grundlegenden Einsichten der grossen Philosophen, Aristoteles, Augustin, Kant, die oft angeführt und sehr eigenwillig interpretiert werden, dann Dilthey und Husserl, von welchem besonders die phänomenologische Methode als verbindlich übernommen wird.

Das 1927 in seiner ersten Hälfte erschienene philosophische Hauptwerk, „Sein und Zeit“, unternimmt es, die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen. Deren konkrete Ausarbeitung ist die Absicht, die Interpretation der Zeit, als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt, das Ziel der Abhandlung.

Diese fundamentale Frage, im wesenhaften Anfang der Philosophie bei den alten griechischen Urgrunddenkern lebendig und noch das Forschen von Plato und Aristoteles in Bewegung setzend, ist als thematische Frage wirklicher Untersuchung seither verstummt und ruht auch für die Gegenwart noch im Vergessenen, trotz deren neuerwachten Interesses für die Metaphysik. Auf dem Boden der griechischen Ansätze zur Interpretation des Seins habe sich nämlich ein Dogma ausgebildet, das die Frage nach dem Sinn von Sein nicht allein für überflüssig erklärt, sondern deren Versäumnis überdies sanktioniert: Sein ist der allgemeinste und darum leerste Begriff und widersteht als solcher jedem Definitionsversuch. Hiergegen muss

nun aber geltend gemacht werden, dass vielmehr in Wahrheit der Begriff des Seins der dunkelste ist, seine Undefinierbarkeit ferner nicht von der Frage nach seinem Sinn dispensiert, sondern gerade dazu auffordert, und dass endlich die Faktizität, dass wir je schon in einem gewissen Seinsverständnis leben, die grundsätzliche Notwendigkeit einer erneuten Fragestellung beweist.

Zwar besitzen wir nun eben gemeinhin ein durchschnittliches und vages Seinsverständnis, in jeder Anwendung des Wörtchens „ist“ sich manifestierend. Wollen wir aber den Sinn dessen ergründen, was Seiendes als solches bestimmt, so haben wir zunächst ein Seiendes aufzusuchen, das so zugänglich sein muss, „wie es an ihm selbst ist“. Das Fragen selbst zeigt sich uns als ein Seinsmodus“ eines bestimmten Seienden, des Seienden nämlich, das wir, die Fragenden je selbst sind. Terminologisch wird dieses Seiende als „Dasein“ gefasst. Es unterscheidet sich darin von allem übrigen Seienden, dass es ihm in seinem Sein um das Sein selbst geht. Seinsverständnis ist seine Seinsbestimmtheit.

Das Dasein hat einer ihm zugehörigen Seinsart nach die Tendenz, das eigene Sein aus dem Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesentlich ständig und zunächst verhält: aus der „Welt“. Dies ist der Grund dafür, dass dem Dasein seine spezifische Seinsverfassung verdeckt bleibt, was die Interpretation dieses Seienden vor eigentümliche Schwierigkeiten stellt. Trotz ihrer hat eine Analytik des Daseins erstes Anliegen zu bleiben in der Frage nach dem Sein. Das Problem einer Gewinnung und Sicherung der leitenden Zugangsart zum Dasein wird jetzt erst recht brennend. Als Sinn des Daseins wird später die Zeitlichkeit aufgewiesen. Diese ist zugleich Bedingung der Möglichkeit von Geschichtlichkeit, als einer zeitlichen Seinsart des Daseins. Die vorbereitende Interpretation der Fundamentalstrukturen des Daseins hinsichtlich seiner nächsten und durchschnittlichen Seinsart, wird auch seine Geschichtlichkeit offenbar machen. Dabei tritt hervor, dass Dasein nicht nur die Geneigtheit hat, an seine Welt, in der es ist, zu verfallen und reluzent aus ihr her sich auszulegen, sondern dass es in eins damit, auch seiner mehr oder minder ausdrücklich ergriffenen Tradition verfällt.

Die griechische Ontologie und ihre Geschichte, die durch mannigfache Filiationen und Verbiegungen hindurch noch heute die Begrifflichkeit der Philosophie bestimmt, bildet den Beweis hiefür, dass das Dasein sich selbst und das Sein überhaupt aus der „Welt“ her versteht und dass die so erwachsene Ontologie der Tradition verfällt, die sie zur Selbstverständlichkeit und zum bloss neu zu bearbeitenden Material (so für Hegel) herabsinken lässt. Die entwurzelte griechische Ontologie wurde im Mittelalter zum festen Lehrbestand und ging in dieser scholastischen Prägung in die „Metaphysik“ und Transzendentalphilosophie der Neuzeit über, wo sie sogar noch die Fundamente und Ziele der hegelschen Logik bestimmt.

Soll nun für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung dieser verhä-

teten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe wird von Heidegger verstanden als die am Leitfaden der Seinsfrage zu vollziehende Destruktion des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen gewonnen wurden. Er beschränkt sich darauf, an einigen grundsätzlich wichtigen Stationen diese Destruktion der Geschichte der Ontologie durchzuführen. Zunächst hält er sich bei Kant auf und dringt dann zu Descartes vor, dessen dogmatische Position jener übernommen hatte zugleich mit dem entscheidenden Versäumnis einer Ontologie des Daseins. Mit dem „cogito sum“ beanspruchte Descartes der Philosophie einen neuen und sicheren Boden beizustellen, er lässt aber bei diesem „radikalen“ Anfang unbestimmt den Seinssinn des „sum“. Heideggers Interpretation will den Beweis erbringen, dass Descartes nicht nur überhaupt die Seinsfrage versäumen musste, sondern begründetermassen zur Meinung gelangen konnte, mit dem absoluten „Gewissein“ des cogito der Frage nach dem Seinssinn dieses Seienden enthoben zu sein. Die Fundamentalbetrachtungen der „Meditationes“ werden nämlich durchgeführt auf dem Wege einer Übertragung der mittelalterlichen Ontologie auf dieses als „fundamentum inconcussum“ angesetzte Seiende. Die „res cogitans“ wird ontologisch bestimmt als „ens“. Dessen Seinssinn ist für die mittelalterliche Ontologie fixiert im Verständnis des „ens“ als „ens creatum“. Gott als „ens infinitum“ ist „ens increatum“. Geschaffenheit, Hergestelltheit aber ist ein wesentliches Strukturmoment des antiken Seinsbegriffes. Der scheinbare Neuanfang des cartesischen Philosophierens enthüllt sich so als die Pflanzung eines verhängnisvollen Vorurteils. Die „Abhängigkeit“ Descartes' von der mittelalterlichen Scholastik, jedem Kenner einsichtig und in den vergangenen Dezentennien Gegenstand eingehendster Forschungen, ist so philosophisch erst dann ausgewertet, wenn die grundsätzliche Tragweite dieses Hereinwirkens der mittelalterlichen Ontologie in die ontologische Bestimmung, bzw. Nichtbestimmung der „res cogitans“ für die Folgezeit erkannt ist. Dies setzt voraus, das Aufzeigen des Sinnes und der Grenzen der antiken Ontologie, das Wesen der mittelalterlichen bestimmend, aus der Orientierung an der Seinsfrage. Die antike Auslegung des Seins des Seienden ist an der „Welt“, bzw. „Natur“ im weitesten Sinne orientiert und gewinnt das Verständnis des Seins aus der Zeit: die Bestimmung des Sinnes von Sein als „parusia“ oder „usia“ bedeutet ontologisch-temporal „Anwesenheit“, d. h. Seiendes ist in seinem Sein als „Anwesenheit“ gefasst, dies ist ein Modus der Zeit, nämlich Gegenwart. Die griechische Seinsauslegung bei Parmenides, Plato und Aristoteles vollzieht sich jedoch ohne das ausdrückliche Wissen um den dabei fungierenden Leitfaden, ohne Kenntnis oder gar Verständnis der fundamentalen ontologischen Funktion der Zeit, im Gegenteil: die Zeit wird als Seiendes unter anderem Seienden genommen, es wird versucht, sie selbst aus dem Horizont des an ihr ausdrücklich-naiv orientierten Seinsverständnisses in ihrer Seinsstruktur zu fassen. So bei Aristoteles. Seine Interpretation der Zeit als erste uns überlieferte, hat

die ganze nachkommende Zeitauffassung diejenige Bergsons noch inbegriffen, wesentlich mitbestimmt.

Die Tragik besteht nun darin, dass Heidegger die „Grundzüge einer phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Temporalität“ dem nicht ausgeführten zweiten Teile des Werkes vorbehalten hat. Die „Abhebung der Analyse der Weltlichkeit gegen die Interpretation der Welt bei Descartes“, als Vorbereitung für jene gedacht, muss uns dafür entschädigen.

Als formale Grundstruktur des Daseins, die bereits die Analyse der Alltäglichkeit beherrscht, ergibt sich das „In-der-Welt-sein“. Aus diesem philosophisch-ursprünglichen Ansatz heraus soll die durch den cartesischen Bewusstseinsansatz gesetzte schroffe Subjekt-Objekt-Spaltung überwunden werden. Erkenntnis, im Sinne des seit Descartes üblich gewordenen methodischen Solipsismus, erweist sich jetzt als kein ursprüngliches Seinsverhältnis, wie es nach der auf dem Bewusstseinsansatz aufbauenden Erkenntnistheorie scheinen könnte, sondern sie ist ein blosser Modus des Daseins, als des immer schon In-der-Welt-seins. Die Verkennung dieser apriorischen Grundverfassung des Daseins brachte das Phänomen des Welterkennens in der neuzeitlichen Philosophie in eine äusserliche formale Auslegung, deren Index eben die noch heute geltende Auffassung des Erkennens als einer Beziehung zwischen erkennendem Subjekt und zu erkennendem Objekt darstellt. Die Reflexion über diese Beziehung fand nämlich zuerst ein Seiendes, das erkannt wird und an dem das Erkennen nicht anzutreffen ist. Diese findet sich an einem anderen Seienden, das erkennt, aber nicht äusserlich feststellbar, wie leibliche Eigenschaften es sind, sondern irgendwie „innen“. Nun erhob sich die Frage, wie es dem erkennenden Subjekt möglich sei, aus seiner „inneren Sphäre“ hinaus in eine andere und äussere zu gelangen? Beiläufig erwähnt, unterblieb bei diesem Ansatz, durch alle seine vielfachen Variationen hindurch, die Frage nach der Seinsart des erkennenden Subjekts, dessen Seinsweise man doch ständig unausgesprochen immer schon im Thema hat, wenn über sein Erkennen gehandelt wird. Damit hängt zusammen das durchgängige Überspringen des Phänomens der Weltlichkeit. Das Problem des Seins einer „Aussenwelt“, als eines, im Gegensatz zum Bewusstsein, räumlich ausgedehnt Seienden in der Subjekt-Objekt-Spaltung mitgesetzt, erweist sich angesichts des phänomenologischen Grundbestandes des Daseins als ein unechtes, denn Dasein ist immer schon bei der Welt und braucht nicht erst die Schranken eines fiktiv angesetzten Bewusstseins zu überschreiten.

Die bisherige Ontologie hat einseitig versucht, von der Räumlichkeit aus das Sein der Welt als „res extensa“ zu interpretieren, am extremsten und zwar in der Gegenorientierung an der „res cogitans“, die sich weder ontisch noch ontologisch mit Dasein deckt, bei Descartes. Descartes aber liess ungeklärt die ontologischen Fundamente seines metaphysischen Substanzdualismus von Bewusstsein und Welt, welcher den späteren Gegensatz von Geist und Natur bestimmt. Substantia, der Titel für das Sein eines an ihm

selbst Seienden, meint bald das Sein eines als Substanz Seienden: Substantialität, bald das Seiende selbst: eine Substanz, welche Doppeldeutigkeit freilich schon dem antiken „Usia-Begriff“ eignet.

Das Sein einer Substanz ist durch die Unbedürftigkeit charakterisiert, dieses Seiende ist das „ens perfectissimum“: Gott. Alles Seiende, das nicht Gott ist, bedarf der Herstellung im weitesten Sinne, ist „ens creatum“. Zwischen beiden Seienden besteht aber ein unendlicher Unterschied, obwohl wir beide als Seiende ansprechen und demnach „Sein“ in einer Weite verwenden, dass sein Sinn einen unendlichen Unterschied umgreift. So können wir dann nachträglich mit einem gewissen Recht auch geschaffenes Seiendes Substanz nennen. Descartes kennt deren zwei, die er ontisch als „res extensa“ und „res cogitans“ bestimmt. Ihr Sein aber wird ontologisch grundsätzlich erst dann bestimmbar, wenn der den nunmehr drei Substanzen gemeinsame Sinn von Sein aufgeklärt ist. Descartes rührt hiermit an ein Problem, das die mittelalterliche Ontologie vielfach beschäftigt hatte: in welcher Weise betrifft die Bedeutung von Sein das jeweils angesprochene Seiende? Er bleibt aber hinsichtlich der ontologischen Durcharbeitung des Problems weit hinter der Scholastik zurück, ja, er weicht der Frage sogar aus, lässt den in der Idee der Substantialität beschlossenen Sinn von Sein und den Charakter der Allgemeinheit dieser Bedeutung unerörtert, ausdrücklich betonend, die Substanz als solche, d. h. ihre Substantialität sei vorgängig an ihr selbst für sich unzugänglich. Sein ist kein reales Prädikat, wie später Kant formulieren wird. Damit ist grundsätzlich auf die Möglichkeit einer reinen Problematik des Seins verzichtet. Weil Sein in der Tat nicht als Seiendes zugänglich ist, wird Sein durch seine Bestimmtheiten des betreffenden Seienden, Attribute, ausgedrückt, und zwar durch solche, die dem ausdrücklich doch vorausgesetzten Sinn von Sein und Substantialität am reinsten genügen. So wird dem Ontologischen Ontisches unterlegt, woraus folgt, dass der Ausdruck Substanz bald in ontologischer, bald in ontischer, zumeist aber in verschwimmender ontisch-ontologischer Bedeutung fungiert.

In der kritischen Durchleuchtung des cartesischen Ansatzes erhebt sich nun weiter die Frage nach der Seinsart des Daseins, welche als die angemessene Zugangsart zu dem Seienden fixiert wird, mit dessen Sein als „extensio“ das Sein der „Welt“ gleichgesetzt wird. Der einzige und echte Zugang zu ihm bildet das Erkennen (intellectio) und zwar im Sinne der mathematisch-physikalischen Erkenntnis. Sie gilt als diejenige Erfassungsart von Seiendem, die der sicheren Habe des Seins des in ihr erfassten Seienden jederzeit gewiss sein kann. Was seiner Seinsart nach so ist, dass es dem Sein genügt, das in der mathematischen Erkenntnis zugänglich wird, ist im eigentlichen Sinne. Eigentlich ist das immerwährend Bleibende, solches erkennt die Mathematik. Aus einer bestimmten Idee von Sein, die im Begriff der Substantialität eingehüllt liegt und aus der Idee einer Erkenntnis, die so Seiendes erkennt, wird von Descartes der Welt ihr Sein gleichsam zudiktiert. Es ist nicht primär die Anlehnung an eine zu-

fällig besonders geschätzte Wissenschaft, die Mathematik, was die Ontologie der Welt bestimmt, sondern umgekehrt die grundsätzlich ontologische Orientierung am Sein, als ständiger Vorhandenheit, dessen Erfassung eben mathematische Erkenntnis in einem ausnehmenden Sinne zu genügen vermag. Descartes vollzieht so philosophisch ausdrücklich die Umschaltung von der Auswirkung der traditionellen Ontologie auf die neuzeitliche mathematische Physik und deren transzendente Fundamente.

Diese Idee von Sein, als beständiger Vorhandenheit, verhindert Descartes, auch Verhaltungen des Daseins ontologisch angemessen in den Blick zu bekommen. Damit ist vollends der Weg verlegt, den fundierten Charakter alles sinnlichen und verstandesmässigen Vernehmens zu sehen und sie als Möglichkeiten des In-der-Welt-seins zu verstehen. Descartes fasst das Sein des Daseins in der selben Weise wie das Sein der „*extensio*“, als Substanz. Aus seinen „*Meditationes*“ geht eindeutig hervor, dass er mit dieser Parallelität und Analogie die Problematik von „Ich und Welt“ radikal gelöst zu haben beansprucht. Die aller positiven Kritik entbehrende ontologische Grundorientierung an der Tradition machte ihm aber die Freilegung einer ursprünglichen ontologischen Problematik des Daseins unmöglich, verstellte ihm den Blick für das Phänomen der Welt und drängte die Ontologie der Welt in die Ontologie eines bestimmten innerweltlich Seienden. Damit hat er für die Folgezeit die Meinung verfestigt, das vermeintlich strengste ontische Erkennen eines Seienden, sei auch der mögliche Zugang zum primären Sein des in solcher Erkenntnis entdeckten Seienden. Einzig mit der radikalen Herausstellung der „*extensio*“ als des „*praesuppositum*“ für jede weitere Bestimmtheit der „*res corporea*“ — darin liegt Descartes' positive philosophische Bedeutung — hat er dem Verständnis eines Apriori vorgearbeitet, dessen Gehalt dann Kant eindringlicher fixiert hat.

In der Besinnung auf das Wesen der Neuzeit, auf einem der „Holzwege“, 1950 erschienen, äussert sich Heidegger ausführlicher über die geschichtliche Bedeutung Descartes' für diese „Zeit des Weltbildes“.

Danach bildet die cartesische Metaphysik den Grund nicht allein der neuzeitlichen Wissenschaft, die sie zur Forschung spezifiziert, sondern sie bestimmt das Wesen der Neuzeit überhaupt. Deren Begreifung wesentlich nur als Befreiung des Menschen von den mittelalterlichen Bindungen bliebe im Vordergrund des Faktischen, da sie den für die Neuzeit charakteristischen und mit keinem früheren vergleichbaren Objektivismus übersieht, der nur im Zusammenhang mit ihrem Subjektivismus, im wechselseitigen Sichbedingen, erklärbar wird, was auf tiefere Vorgänge, eine Wandlung des Menschen überhaupt, schliessen lässt. Der Mensch wird mit der Neuzeit zum Subjekt, welch metaphysischer Terminus zunächst keinen betonten Bezug zum Menschen und vollends nicht zum Ich hatte. Der Mensch wird damit zur Bezugsmittel des Seienden als solchen. Dies ist jedoch nur möglich auf dem Hintergrunde einer Wandlung von der Auffassung des Seienden im Ganzen. Das

Sein des Seienden wird nun in der V o r g e s t e l l t h e i t des Seienden gesucht und gefunden, die Welt rückt ins Bild.

Dass diese beiden Vorgänge des Subjekt-werdens des Menschen und des Zum-Bilde-werdens der Welt, sich entsprechen und sogar gegenseitig bedingen, illustriert ein Blick auf den im ersten Ansatz fast widersinnigen Grundvorgang der neuzeitlichen Geschichte: je umfassender und durchgreifender die Welt als eroberte zur Verfügung steht, umso vordringlicher erhebt sich das Subjekt, umso unaufhaltsamer verwandelt sich die Weltbetrachtung in Anthropologie. Zum Wesen des Menschen als Subjekt gehört die unbedingte Entschränkung des Bereichs möglicher Vergegenständlichung, wie die Bestimmung des Wesens von Subjektivität, als Vernunftwesen, Volk, oder Rasse. In der ihr gemässen Objektivität geht die neuzeitliche Freiheit des Subjekts vollständig auf.

Mit seiner Auslegung des Menschen als Subjektum und mit der Verwandlung der Wahrheit zur Gewissheit des Vorstellens schafft Descartes die metaphysischen Voraussetzungen für die künftigen Anthropologien einerseits, für die grenzenlose Ausbreitung und Technisierung der Wissenschaft andererseits. Den letzten möglichen Schritt in der Abwandlung der durch Descartes inaugurierten neuzeitlichen Metaphysik, als des Versuchs, Sein in Seiendes aufzulösen, stellt Nietzsche dar. Seine entschiedene Ablehnung der ganzen zünftigen Tradition neuzeitlichen Philosophierens von Descartes ab, sei bloss symptomatisch für seine nunmehr erreichte Endstation in dieser Entwicklung. Wirklich überwindbar hingegen sei Descartes nur durch die Überwindung dessen, was er selbst begründet hat: die abendländische Metaphysik. Überwindung bedeutet hier: ursprüngliches Fragen der Frage nach dem Sinn des Seins, also: F u n d a m e n t a l o n t o l o g i e.

Damit wenden wir uns zu „Sein und Zeit“ zurück, dem Versuch einer positiven Korrektur der Versäumnisse Descartes' und der erstrebten „Aufhebung“ der mit dem Bewusstseinseinsatz mitgesetzten Probleme in einer neuen und übergreifenden Thematik.

Ein Grundfehler der traditionellen Problemstellung liegt im Ansatz nicht allein der Weltlosigkeit, sondern auch der völligen Isoliertheit des einzelnen Subjekts. So konnte noch Husserl, unerachtet der ontologischen Tendenz seiner phänomenologischen Methode, in bewusstem Rückgriff auf Descartes, das Ausgehen von der Sphäre des „reinen Ego“ als Notwendigkeit postulieren. Da auch in seinem Bewusstseinsbegriff Isoliertheit und Weltlosigkeit mitgegeben sind, erweist er sich als Fundament ohne Boden und daher ungeeignet zum Weiterbau. Dagegen zeigt nun die Klärung des In-der-Welt-seins, dass genau so wie nicht zunächst ist und auch nie gegeben ist ein blosses Subjekt ohne Welt, ebensowenig zunächst gegeben ist ein isoliertes Ich ohne die Anderen. (Motiv der Intentionalität.) Im Dasein sind die Anderen immer schon mit da in existenzuellem Sinne. Dasein ist Mitsein. Die zum Mitsein gehörige existenzial-

ontologische Erschlossenheit des Mitdaseins Anderer wird für das Erkenntnisproblem von umwälzender Bedeutung: Im Seinsverständnis des Daseins liegt, weil Sein Mitsein ist, das Verständnis Anderer. Dieses Verstehen ist, wie Verstehen überhaupt, nicht aus Erkenntnis erwachsene Kenntnis, sondern eine ursprünglich existenziale (zum Seinscharakter des Daseins gehörige) Grundverfassung, die sogar Erkenntnis und Kenntnis allerst möglich macht. Der neue fundamental-ontologische Ansatz gestattet also die Herausarbeitung eines natürlichen Welt- und Mitseins-Begriffes. Der, in der Zeit des Subjektivismus, Individualismus und Liberalismus scheinbar paradoxerweise besonders aktuell gewordenen, Gefahr einer restlosen Eingliederung des Bewusstseins in den objektiven Dingzusammenhang soll damit begegnet werden. Gleichzeitig möchte die Fundamentalontologie der ureigensten Tendenz der neuzeitlichen durch Descartes inaugurierten Philosophie entgegenkommen und deren geheime Sehnsucht erfüllen. In der Wendung vom Sein zum Bewusstsein, von der Ontologie zur Erkenntnistheorie, in Kants Philosophie der versuchten Enthüllung der Subjektivität des Subjekts kulminierend, liegt zutiefst verborgen die Forderung und Notwendigkeit zur Herausarbeitung des spezifischen Seins des Bewusstseins. Die Tragik des neuzeitlichen Denkens besteht gerade darin, immer von neuem das Bewusstsein in den Mittelpunkt der Problematik gerückt zu haben, ohne dass es ihm, infolge der hemmenden Last unbemerkt oder unbefragt übernommener ontologischer Voraussetzungen, gelungen wäre, diese Aufgabe wirklich zu ergreifen und zu lösen. Die Fundamentalontologie Heideggers bringt nun in einem doppelten Sinne ein positives Verhältnis zur philosophischen Tradition: Einmal in der thematischen Wiederaufnahme der ontologischen Frage nach dem Sinn von Sein, dann in der Spezifikation dieser Frage auf den Seinssinn des menschlichen Daseins, in der Radikalisierung und zugleich Überwindung der in der neuzeitlichen Philosophie vorgelegten Bewusstseinsproblematik zur Existenzphilosophie.

V. Jean-Paul Sartre

Neben Heidegger, kommen für das Philosophieren Sartres vor allem französische Denker als erzeugende und anregende Faktoren in Betracht. So Henri Bergson, Hauptvertreter der „Lebensphilosophie“, der als das Medium des Lebens eine spezifische, von der physikalischen verräumlichten Zeit (*temps-longueur*) grundsätzlich und wesentlich unterschiedene reine Dauer (*durée réelle*) angenommen hatte und damit bahnbrechend wurde für ein tieferes philosophisches Verstehen und Begreifen des Phänomens der Zeit. Von Bergson übernimmt Sartre ferner die beiden, im Gegensatz zum bloss mechanisch zu erklärenden Seienden des räumlich-materiellen Bereichs, dem Menschenwesen zutiefst eigentümlichen Momente des Schöpferischen und der Freiheit. Selbst das für ihn zentrale Thema der Existenz konnte von Sartre innerhalb der Tradition des französischen Geistes ge-

funden werden, etwa bei Pascal, in ausgesprochener Gegenstellung zur beängstigenden Leere des unendlichen cartesischen Raumes, oder dann zuletzt bei Maine de Biran (1766—1824) als Vertiefung und Spezialisierung des cartesischen, die Existenz nicht treffenden „*cogito ergo sum*“ zu einem „*agito, volo ergo sum*“. Sartres Existenzialismus ordnet sich damit ein in die zusammenhängende Entwicklung des französischen Denkens, in den für die Neuzeit typischen Zügen zuerst bei Montaigne, ausdrücklicher bei Descartes sichtbar werdend. Er möchte sich selbst so verstanden wissen. Gleichwohl können stärkste Einflüsse des deutschen Idealismus, Kierkegaards und Husserls nicht übersehen werden.

Am Eingang von Sartres tagebuchartigem Roman „*La Nausée*“ findet sich ein „*feuilleton sans date*“, das in seinen ersten Sätzen die „*clara et distincta perceptio*“ Descartes' zu fordern scheint: „... *Tenir un journal pour y voir clair. Ne pas laisser échapper les nuances, ... et surtout les classer. Il faut dire comment je vois ... il faut déterminer exactement l'étendue et la nature de ce changement ...*“. Seit Descartes scheint, wie wir gesehen haben, französisches Denken bewusst und betont dieser rationalen Klarheit sich verbinden zu wollen. Doch in dem zitierten Tagebuchblatt geht es nicht um grosse Ideen und klare theoretische Begriffe, sondern um nebensächliche und alltägliche Vorkommnisse und Eindrücke, die mit der Sachlichkeit reinen Beobachtens zu beschreiben sind, offenbar also um ein Verfahren, wie es die phänomenologische Reduktion auf die reinen Gegebenheiten der Phänomene, unter völliger Eliminierung apriorischer Einordnungen und Deutungen, verlangt. In der Forderung an den Beobachter, unter Tilgung des apperzeptiven Elementes der Erkenntnis, wie ein Apparat die Phänomene zu registrieren, spricht sich ein absoluter Wille zum Objekt aus. Sartres philosophisches Hauptwerk, „*L'Être et le Néant*“, nennt sich im Untertitel „*Essai d'une ontologie phénoménologique*“, damit Heideggers These zum Ausdruck bringend, dass Ontologie nur als Phänomenologie möglich sei, und dass, im Gegensatz zur kantischen Lehre von der Erscheinung, das Phänomen der Phänomenologie nicht auf ein Absolutes erst hinweise, sondern eben selbst das Absolute sei.

Mit Hilfe einer einleitenden Analyse des Bewusstseins konstruiert Sartre eine Zweiteilung des Seins in Fürsichsein (*pour-soi*) und Ansichsein (*en-soi*), Heideggers Unterscheidung von Dasein und nichtdaseinsartigem Seien, letztlich aber den cartesischen Dualismus von „*cogitatio*“ und „*extensio*“ widerspiegelnd. Sartres Grundanliegen besteht nun darin, diese beiden Seinsmodi in einer übergreifenden Einheit zusammenzubringen. Dies erfordert eine Analyse des menschlichen Verhaltens, das immer ein solches eines Fürsich zu einem Ansich ist (Intentionalität). Aus der Vielzahl grundsätzlichen menschlichen Verhaltens greift Sartre einige heraus, so beispielsweise das Fragen:

Das Faktum des Fragens setzt voraus mein Nichtwissen inbezug auf das, wonach ich frage, darin enthüllt sich eine erste Art des „Nichts“, das Nichts

an Wissen. Fällt die Antwort auf die Frage negativ aus, offenbart sich darin ein objektives Nichts in dem „nicht“ des verneinenden Urteils, und in der Art endlich des Urteils, ob es richtig oder falsch ist, kommt als dritte Möglichkeit des Nichts die der Wahrheit oder des Irrtums zum Vorschein. So zeigt das Phänomen der Frage als neuen Bestandteil der Wirklichkeit das Nichts.

Das Offenbarwerdenkönnen eines Seins als Nichts setzt voraus, dass der Mensch ihm gegenüber einen nichtenden Abstand gewinnen kann, d. h. von einem realen Seienden muss es zu einem bloss vorgestellten Seienden geworden sein. In diesem Abstandgewinnen stellt sich der Fragende ausserhalb der naturhaften Kausalität, die immer nur reales Seiendes hervorbringt, er gewinnt aber auch Abstand von sich selbst, als faktischem Dasein. Das bedeutet: vermittelt einer doppelten Bewegung der Nichtung nichtet der Fragende das Befragte in Hinsicht auf es selbst, indem er es in einen neutralen Zustand versetzt zwischen Sein und Nichtsein, und nichtet der Fragende sich selbst inbezug auf das Befragte, indem er sich dem Sein entreisst, um aus sich die Möglichkeit eines Nichtseins zu entlassen (E.N.p.60). Der diesem „Nichten“ (néantiser) in seiner vielfachen Bedeutung zugrundeliegende einheitliche Sinn ist es, den Menschen, der nichtet, mit einer Schicht von Nichts zu umgeben. In der Möglichkeit des Nichtens gibt sich Freiheit kund. Im psychischen Phänomen der Angst (bezieht sich im Unterschied von Furcht nicht auf Dinge der Welt, sondern allein auf den sich Ängstigenden) sind beide, das Bewusstsein des Nichtens und das der Freiheit in unlöslichem Zusammenhang gegeben. Denn das im Augenblick mir gegebene Ich ist keineswegs schon zureichender Grund für mein späteres Verhalten, sowenig wie alles Ausserirdhafte imstande ist, meine späteren Entscheidungen zu determinieren. Im Moment meiner jeweiligen Entscheidung ist alles, was dieser vorhergeht, ein Nichts. Der Mensch kann niemals begriffen werden in einem festen Bestand von Eigenschaften, die als Motive des Handelns bestimmend wirkten, sondern er ist als Existierender immer zugleich auch das, was er nicht ist. In der Angst werde ich mir eben bewusst, dass ich, der ich jetzt bin, in der Zukunft zwar derselbe sein werde, dass ich aber nicht die Keimanlagen dazu, wie es für das Pflanzendasein charakteristisch ist, so in mir trage, dass sie sich bloss nach einer feststehenden Naturgesetzlichkeit zu entfalten brauchten, sondern, dass ich für das, wofür ich mich jeweils entscheide, voll verantwortlich bin. Meine Freiheit, in der Angst sich offenbarend, ist begründet in dem Nichts, das zwischen Motiv und Akt einer Handlung sich jeweils einschiebt. Die Struktur der Motive als unwirksamer ist die Bedingung meiner Freiheit. Das Nichts aber entzieht sich als solches jeder Beschreibung. Frage, Nichts, Angst, Freiheit, etc. erschliessen bei Sartre die Struktur des Fürsich als dessen, das ist, was es nicht ist. Wir erkennen in einer solchen Bestimmung des Fürsich den husserlschen Bewusstseinsbegriff: Bewusstsein ist notwendig Bewusstsein von etwas, impliziert in seinem Sein ein nicht bewusstseinsmässiges transphänomenales Sein. Andererseits wen-

det Sartre auf das Bewusstsein genau die selben Bestimmungen an, die Heidegger vom Dasein gibt, er wirft diesem vor, keinen Gebrauch vom Begriff des Bewusstseins, dem höchsten philosophischen Begriffe, gemacht zu haben, und definiert: (E.N.p.29) Das Bewusstsein ist ein Sein, dem es in seinem Sein um sein Sein geht, sofern dieses Sein ein von ihm verschiedenes Sein impliziert. Dieses letztere Sein ist die volle konkrete Gegenwart des Ansich. Das Bewusstsein muss, als der vollkommene Gegensatz dazu, also einen Seinsmangel bedeuten, eine Negation des Seins, ein Nichts. Es wird zu einem blossen Epiphänomen degradiert, dem keine substantielle Selbstständigkeit mehr zukommt. Sartre gibt damit der alten ehrwürdigen Unterscheidung des Seienden in An-sich und Für-sich, die in der Philosophia perennis die beiden Momente einer Entwicklung des Seienden waren (Aristoteles: Dynamis-Energeia, Scholastik: Potentia-Actus, Hegel: An-sich — Für-sich) eine neue Wendung, indem er sie zu zwei unüberbrückbar entgegengesetzten Seinstypen macht. Dies gerade ist das Cartesische an seinem Denken. Weiterhin depotenziert er den Geist zum Nichts, damit sich in die Reihen der heutigen Verfechter der Ohnmacht des Geistes stellend, etwa Schelers und Nikolai Hartmanns. Der ontologische Einsatz aber beim Für-sich, in der Interpretation, dass Bewusstsein ein Sein ist, dessen Existenz die Essenz setzt (Bewusstsein von etwas) und umgekehrt, dass es Bewusstsein von etwas ist, dessen Essenz die Existenz einschliesst, bringt ihn, ohne dass es ihm selber zum Bewusstsein gekommen wäre, in die unmittelbare Nähe zur extremsten Form des deutschen Idealismus, zu Fichte.

Sartre hat nun versucht, seinen spezifischen Freiheitsbegriff von der cartesianischen Problematik aus zu gewinnen, um ihn so zugleich in die Tradition des französischen Philosophierens einzubauen und von verwandten, aber anders gearteten Auslegungen abzugrenzen. Damit wollte er überdies eine Deutung geben, wie er selbst den Weg des modernen Menschen, vom Beginn der Neuzeit zur Gegenwart, sieht, nämlich charakterisiert durch ein immer expliziter werdendes Streben, seiner Freiheit sich zu vergewissern. Für sich in konsequenter Weise den Gedanken der menschlichen Freiheit zu Ende gedacht zu haben, darin erblickt Sartre seine philosophische Hauptleistung, welche die mit der Skepsis Montaignes und mit dem Cogito Descartes' einsetzende Epoche des Philosophierens geschichtlich und systematisch abschliessen soll.

Betrachten wir den logischen Gedankengang dieses Unternehmens, niedergelegt in einem Aufsatz: „La Liberté cartésienne“ (deutsch: Descartes und die Freiheit).

Es gibt nur eine Freiheit, aber je nach den Umständen, in denen wir sie erfahren, offenbart sie sich auf verschiedene Weise. Männer der Tat, Künstler, Politiker, Entdecker, etc. kennen sie aus der Urerfahrung des Schaffens und Schöpfens aus dem Nichts. Descartes, der Metaphysiker ergreift sie von der anderen Seite her, im autonomen Denken, das aus eigener Kraft zwar, intelligible Beziehungen entdeckt, aber zwischen schon existie-

renden, geschaffenen Wesen. Diese letztere Freiheitserfahrung wurde im Laufe des französischen Denkens in ihrer Bedeutung spezifiziert auf das, was man unter freiem Willen versteht (Alain z. B. identifiziert Freiheit mit dem Akte des Urteilens).

Descartes entdeckte das autonome Denken, das einzig durch den Willen zur Aufmerksamkeit zum Einsatz gebracht wird, und sich in allen seinen Akten in voller und absoluter Unabhängigkeit vollzieht. Dieses Denken aber, wenn es sich z. B. in der Mathematik betätigt, hat sich an eine vorbestimmte Ordnung von Beziehungen und Strukturen zu halten. Nun erhebt sich die Frage: Wie vereinigen wir die Vorausbestimmtheit und die Zwangsläufigkeit der Dinge mit der Freiheit des Urteils? Zur Zeit Descartes' war diese Frage umso schwieriger, weil die Ordnung der mathematischen Wahrheiten als ein Werk des göttlichen Willens fast religiöse Verehrung genoss (Spinoza wollte ihr sogar die menschliche Subjektivität opfern). Der objektiven göttlichen Seinsordnung gegenüber kann sich die Subjektivität letztlich nur in der einfachen Freiheit der Zustimmung zum Wahren behaupten. So finden sich denn bei Descartes innerhalb einer scheinbar unitarischen Lehre zwei ganz verschiedene Freiheitstheorien, je nachdem, ob der freie Wille im Urteilsakt, oder die Autonomie des Menschen gegenüber dem unerbittlichen System der Ideen, in den Blick genommen wird. Descartes wollte nun die Verantwortung des Menschen dem Wahren gegenüber aufrecht erhalten. Das Wahre ist eine spezifische menschliche Angelegenheit, er muss es bestätigen, damit es Existenz bekommt.

Sartres weitere Darlegungen stützen sich vornehmlich auf die IV. cartesische Meditation, die ja eine Diastase aufrichtet im menschlichen Erkenntnisvorgang zwischen einem rational materialen Element der unmittelbaren Einsicht und einem formalen, des darüber noch zu entscheiden habenden Willens, wodurch das in der „intellectio“ Erkannte erst als wirklich und zugleich für mich verbindlich erklärt wird. Die konkrete Aufgabe des Menschen besteht darin, sich dafür einzusetzen, dass die natürliche Ordnung der Existenzen zu einer solchen von Wahrheiten werde. Als erster stattet so Descartes den Menschen aus mit der ganzen ungeheuren intellektuellen Verantwortung. Der Mensch erfährt in jedem Nu die Freiheit seines Denkens gegenüber der objektiven Verkettung der Wesen, darin gleichzeitig auch seine Einsamkeit (Heidegger). In der vollen Freiheit zur Entscheidung gründet aber, weil sie für alle Menschen die selbe ist, die Gleichheit vor dem Gesetz und damit die Demokratie.

Allerdings öffnet sich dann bei Descartes eine Diskrepanz zwischen dem menschlichen Intellekt und dem Willen, insofern jener in seiner Möglichkeit klaren und deutlichen Erkennens beschränkt ist, während dieser, ein genaues Abbild des göttlichen Willens, hiemit vorzüglich unsere Gottebenbildlichkeit konstituierend, unendlich ist. Will ich mich vor Fehlurteilen und Fehlhandlungen bewahren, so muss ich meinen Willen in seinen Urteilsentscheidungen einschränken auf die „clara et distincta perceptio“, d. h. „Epoche“ üben, wo Evidenz mir versagt ist. Hierin wird nun ein nega-

tiver Aspekt des cartesischen Freiheitsbegriffs sichtbar, der doch in seiner ersten Konzeption durchaus positiven und konstruktiven Charakters war, seine ursprüngliche Wirkkraft vor allem in den „Regulae“ manifestierend, die als allgemeine Maximen des Handelns auf dem Niveau des kantischen Schematismus stehen, also allgemeine Grundsätze für ein freies und schöpferisches Urteil darstellen.

Während aber bei Kant der menschliche Geist die Wahrheit konstituiert, muss er sich bei Descartes damit begnügen, sie zu entdecken, da Gott die Beziehungen zwischen den Wesen schon vorher ein für allemal festgesetzt hat. Beim Vorliegen der klaren und deutlichen Erkenntnis ist nach Descartes der Wille gezwungen, seine Zustimmung zu geben, welchen Zwang, da er ja nicht ein äusserer sei, Descartes darauf besteht, ebenfalls frei zu nennen. Indessen erhält das Wort Freiheit dadurch aber eine andere Sinnuance. Ursprünglich bedeutete es die Möglichkeit des Willens, sich selbst zum Bejahen oder Verneinen der vom Verstande konzipierten Ideen zu bestimmen. Jetzt aber wird die Beziehung des Erkennens zum Willen, sobald es sich um Evidenz handelt, im Sinne einer starren Determination verstanden. Indifferenz wird daher zum niedrigsten Grade der Freiheit. Denn, je mehr ich nach der einen oder andern Seite tendiere, sei es durch Einsicht, oder aber dadurch, dass Gott dem Innersten meines Denkens diese Richtung gibt, umso grösser ist meine Freiheit. Die zweite Möglichkeit dieser Alternative weist unmittelbar auf den Glauben hin, wo an die Stelle des „lumen naturale“ die Evidenz des „lumen supranaturale“, die Gnade tritt. Einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden vermag Sartre nicht zu sehen. Hingegen scheint ihm das Moment bedeutungsvoll, dass beide Lichter mir die Positivität und ungeheure Seinsdichte der ideellen Realität, Gott, als die Fülle der Existenz offenbaren, der seine Ursache nicht in mir, sondern allein in sich selbst haben kann. Sartre relativiert allerdings diese ganze philosophische Theologie, die Descartes zur metaphysischen Begründung der menschlichen Erkenntnis hier in Anlehnung an das mittelalterliche „Via eminentiae“-Denken entwickelt, zu einem zeitbedingten Moment, einem Ausdruck des Bewusstseins, das in der Regel dem Gelehrtentypus eigne, ein reines Nichts zu sein, gegenüber dem unendlichen Gewicht der Wahrheit, das der wissenschaftlichen Betrachtung zugänglich wird.

Im Gegensatz zu Sartre und zu vielen zeitgenössischen Descartes-Interpreten wollte Nietzsche Descartes' philosophische Theologie und deren fundierende Bedeutung für das „cogito ergo sum“ durchaus nicht übersehen, freilich konnte er sich nicht enthalten, deren rationalistische Flachheit zu kritisieren, die daran schuld sei, dass bei den Nachfolgern Descartes' das oberflächliche Zweifeln und die allzu eilige Selbstgewissheit des „cogito“ gesiegt hätten. Heidegger stellt die philosophische Erörterung der Gottesvorstellung ausdrücklich zurück. Sartre aber ist erklärter Atheist, indem er zu zeigen versucht, dass die Gottesvorstellung philosophisch eine Unmöglichkeit ist.

Im weiteren Verlauf des cartesischen Denkens sieht Sartre allmählich die zweite Version des Freiheitsbegriffs die Oberhand gewinnen. Daran sei die Angst Descartes' vor der kirchlichen Inquisition und vor einer eventuellen Ablehnung durch die Sorbonne schuld. Auch das ethische Gebiet werde nachträglich infiltriert von dieser sekundären Freiheitskonzeption, so dass der helle Anblick des Guten allein schon die gute Tat hervorzu- bringen vermöge, wie die deutliche Vision des Wahren die Zustimmung erzwingt. Dennoch betätigt sich im Suchen nach dem Wahren und in der Bemühung um das Gute des Menschen wahre Autonomie, welche die Möglichkeit des Irrs und Abgleitens freilich auch einschliesst. Da die Ordnung der Wahrheiten ausser mir objektiv existiert, so ist das, was mich vorzüglich als autonom definiert, nicht die schöpferische Erfindung, sondern die Weigerung der Zustimmung, im methodischen Zweifel zum Typus der freien Handlung sich kristallisierend. Als Bruch des Kontaktes mit dem Sein ist der Zweifel die grossartigste Manifestation der menschlichen Herrschaft. Sartre hebt mit Nachdruck hervor, dass niemand vor Descartes den Akzent auf die Beziehung von freiem Willen und Negativität gelegt habe, niemand gezeigt habe, dass die Freiheit zum Menschen nicht kommt, insofern er eine Existenzfülle unter anderen in einer lückenlosen Welt verkörpert, sondern ganz im Gegenteil, sofern er nichts ist oder nichtet. Nur ist diese Freiheit eben keineswegs schöpferisch.

Diese Freiheit ist bei Descartes nun eingeschränkt dadurch, dass dem Wahren und Guten gegenüber die Zustimmung nicht verweigert werden kann. So löst sie sich am Ende in zwei Phasen auf: in der ersten ist sie rein negativ und autonom, muss sich aber darauf beschränken, uns die Zustimmung zum Irrtum und zu konfusem Gedanken zu verweigern; in der zweiten wird sie positive Zustimmung zum Wahren und Guten, doch unter Verlust ihrer Autonomie. Wie kommt es zu dieser Ambivalenz?

Sartre glaubt ihren Ursprung in Descartes' geschichtlicher Existenz erkennen zu können, die einerseits den Typ des platonischen Philosophen zeigt, der, dem Leben abgestorben, nur noch Vision der Formen ist, sich selbst mit der Wissenschaft identifizierend, und andererseits den neuzeitlichen Ingenieur verkörpert, der die Wissenschaft *m a c h e n* und die Leidenschaften pflegen will, vorausgesetzt, dass sie dem Guten dienen. Die Freiheit, die Descartes erfunden hat und die darin sich ausdrückt, „Epoche“ zu üben, wo klare und deutliche Erkenntnis nicht vorliegt, kann sein stolzes Gefühl niemals rechtfertigen, selbst Urheber und Schöpfer freier Unternehmungen zu sein. Die cartesische Freiheit vereinigte sich eben mit der christlichen, die eine falsche ist, da sie nur dem Bösen und Irrtum gegenüber, nicht aber in bezug auf das Gute und Wahre frei ist.

Wenn man erfahren will, meint Sartre, welche Gestalt die von Descartes intendierte Freiheit wirklich angenommen hätte, wäre sie nicht durch die Fesseln des Dogmatismus und Skeptizismus daran gehindert worden, müsse man die Beschreibung betrachten, die von der göttlichen Freiheit gegeben wird, die der menschlichen analog konzipiert, offenbar deren Subli-

mierung darstelle. Der cartesische Gott, in seiner Begrifflichkeit der philosophischen Theologie des ausgehenden Mittelalters (Occam, Duns Scotus) entnommen, ist der denkbar freieste und willkürlichste, in seinen unumschränkten Machtbefugnissen einem absoluten Herrscher vergleichbar. In solchen Bestimmungen erhellt der wahre Sinn der Freiheitslehre. Descartes hat demnach vollkommen verstanden, dass der Begriff der Freiheit zwangsläufig eine absolute Autonomie einschliesst, Freiheit und Schöpfung identisch sind. Doch lässt er sie Gott vorbehalten sein. Der göttliche Wille hat die ewige Ordnung des Seins nicht nur geschaffen, er erhält sie auch dauernd, was einer „*creatio continua*“ gleichkommt. Schöpferische Freiheit Gottes ist Grund und geheimes Mass des Seins.

Es tut dieser grossartigen cartesischen Konzeption keinen wesentlichen Abbruch, dass der freie Wille des Menschen auf die negierende Fähigkeit der Ablehnung reduziert ist und dass die originale und konstituierende Freiheit allein in Gott zur Auswirkung gelangt. Das Epochale ist die gewaltige Kraft der Bejahung, welche die Welt durchdringend und erhaltend, von der cartesischen Freiheitslehre ausgeht. Jahrhunderte haben nach Descartes versucht, auf dem Wege der Argumentation und Aporetik, die Möglichkeit einer Vereinbarung zwischen menschlicher Freiheit und naturgesetzlichem Notwendigkeitszusammenhang zu erweisen. Es bedurfte vieler Krisen des Glaubens und der Wissenschaft, bis die schöpferische Freiheit als der einzige Grund des Seins von Heidegger (Vom Wesen des Grundes) wieder aufgefunden wurde, jetzt aber als ein Prädikat der menschlichen Existenz: Der Mensch ist das Wesen, dessen Erscheinung bewirkt, dass eine Welt existiert.

Indem Sartre die Freiheit, die Descartes von Gott ausgesagt hatte, in den Bestimmungen fixiert, keinen Prinzipien untertan zu sein, die Existenzen, alles Seiende und Wesenhafte, die Welt und deren Gesetze, die Individuen und die ersten Ursachen, geschaffen zu haben, identisch auf den Menschen überträgt, macht er in Wirklichkeit diesen zu Gott. Zwar ist bei ihm die ganze Existenzerfahrung auf negativen Erlebnissen (Angst, *mauvaise foi*, sexuelle Begierde, Masochismus, Sadismus, etc.) aufgebaut, und die vorwiegend negative Art der Begriffsbildung hat wohl den Sinn, von Gott, als dem calvinisch verstandenen Tyrannen zu befreien. Aber die menschliche Freiheit sollte als schöpferische nun die einzige positive Bestimmung der Existenz sein? Nachträglich erscheint auch sie wieder in negativer Sicht, indem auf ihre einzige Schranke, die mögliche Unfreiheit hingewiesen wird: Wir sind zur Freiheit *verdammt*. Von wem? In der Möglichkeit solcher Frage verbirgt sich ein letztes formales Rudiment der cartesischen Gott-Mensch-Beziehung.

Der Freiheitsbegriff Sartres erweist sich als eine Säkularisierung des cartesischen. Gott und die beherrschende Rolle der Transzendenz wurden eingeklammert, ihre Funktion geht auf den Menschen über, dessen Existenz in ihrem eigenen Entwurf (pro-jet) gründet. Die phänomenologische Onto-

logie entlarvt sich als Anthropologie. Eine kritische Frage hätte ferner einzusetzen bei der Nahestellung von Freiheit und Willkür, die auf die Spitze getrieben, Anlass zu Widersprüchen wird: Einerseits sind wir verdammt, frei zu sein, andererseits finden wir unsere Schranke an der Evidenz objektiver Sachverhalte und können darum wiederum nicht frei sein.

VI. Karl Jaspers

Mit einem knappen und notgedrungen fragmentischen Einblick in das jaspersche Philosophieren unsere Arbeit abschliessen zu dürfen, kommt nicht nur unserer persönlichen Intention günstig entgegen, sondern scheint uns in mannigfacher Hinsicht sinnvoll zu sein. Denn das Denken dieses Philosophen erweist sich als eminent ergiebig für unsere komplexe Thematik. Die spezifische Beleuchtung und Verwandlung, die unsere Fragen im Denken von Jaspers erfahren, befriedigt auch insofern, als durch ein Aufgehoben- und damit in gewisser Weise Relativiertwerden in einer weiter gespannten Thematik und umfassenderen neuen Sicht, ein Abschluss dieser Arbeit auch äusserlich nahegelegt ist, was aber eine Endgültigkeit weder des Fragens noch unserer Ergebnisse bedeuten kann und soll.

Zur plastischen Verdeutlichung der Haltung von Jaspers der philosophischen Tradition gegenüber, zur Illustration im Besonderen seiner philosophiehistorischen Sicht und geschichtlichen Begreifung seines eigenen Denkens, sei an die beiden bisher extremsten Pole möglicher Stellungnahme erinnert:

1. In verhängnisvoller Verwechslung des Ursprungs, aus dem alles echte Philosophieren kommt, mit dem Anfang, der als geschichtlicher einmal vollzogen, nicht nach Belieben wiederholt werden kann, hat Descartes seine Philosophie als die ewige Wahrheit, die schon zu allen Zeiten und von allen Menschen für wahr gehalten worden sei (A.T.IX,2.Teil,p.10), zugleich mit dem Anspruch eines absoluten Neuanfangs des Philosophierens verkündet und damit alle historische Wirklichkeit als für das eigenständige Philosophieren unwesentlich oder sogar schädlich abgelehnt. Dass er trotzdem ganz in der scholastischen Tradition verwurzelt blieb, ohne diesen Tatbestand jedoch relevant zu finden oder überhaupt zu spüren, gehört ohne Zweifel zu den positiv zu wertenden Momenten seiner Philosophie, konnte keinem der grossen mit ihr sich auseinandersetzenen Denker verborgen bleiben und wurde schliesslich in den vergangenen Jahrzehnten Gegenstand einer ausgedehnten und sorgfältigen Forschung, welche die Beziehungen und Abhängigkeiten bis in alle nur wünschbaren Details nachgewiesen hat.

2. Die These zum Grunde legend, dass die Philosophie als die sich selbst begreifende Vernunft, dieser ihrer Aufgaben nur gerecht zu werden vermöge durch die Erkenntnis ihres eigenen geschichtlichen Prozesses, hat als

erster Philosoph Hegel bewusst und in umfassender Weise die gesamte europäische Philosophiegeschichte angeeignet. Als Frucht davon haben wir die bis heute grossartige Leistung seiner Philosophiegeschichte, die zwar mit schweren Mängeln behaftet ist, die aber in den zum Grunde gelegten Prinzipien der hegelschen Philosophie verursacht sind. Diese bedingen und verschulden das uns heute gewaltsam und willkürlich vorkommende Herausgreifen der — nach Gesichtspunkten eben des hegelschen Systems — wesentlichen Elemente aus dem ungeheuren geschichtlichen Stoff, auf diese Weise das vergangene Denken zu einem Objekte nicht des fragenden Erschliessens, sondern des imperialistischen Beherrschens machend.

Dagegen nun möchte Jaspers' geplante (I, 364) „Universalgeschichte der Philosophie“ unter Verzicht auf eine chronologische Entrollung des Ganges der Philosophiegeschichte, „das geschichtlich vorliegende Philosophieren als das eine grosse, in sich überall zusammenhängende Phänomen des Offenbarwerdens des Seins im Menschsein vergegenwärtigen, wie es aus den Wurzeln in grossen Rhythmen in ständiger Bedingtheit durch die soziologischen Zustände und psychologischen Gegebenheiten, in bezug zu Wissenschaft und Religion, und im Widerhall aus Kunst und Dichtung sich vollzogen hat und auf eine grosse gegliederte Einheit von Gegensätzen drängt, die an der Grenze in offenen Unlösbarkeiten in der Zeit scheitern und durch Scheitern die Wahrheit des transzendenten Seins innerwerden lassen“. Als das Wesentliche an diesem Programm interessiert uns in diesem Zusammenhang die Verheissung einer philosophiegeschichtlichen Totalanschauung, gegründet in der Überzeugung von einer Sinneinheit, die der Philosophie als geschichtlichem Phänomen zukommen soll. Grundsätzlich scheint hier eine Nähe zur hegelschen Konzeption explizit zu werden. Bei näherem Zusehen ergeben sich jedoch alsobald erhebliche Divergenzen. So ist Jaspers beispielsweise in seiner Hinwendung zur Philosophiegeschichte nicht bestimmt und gehemmt durch den strengen Schiedsspruch eines absoluten philosophischen Systems, das als letztes mögliches zugleich Höhepunkt und Ende der ganzen geschichtlichen Entfaltung darstellen soll. Das entschiedene Bewusstsein um die geschichtliche Situation der Gegenwart lässt ihn ferner nicht mehr Genügen finden an einer philosophischen Aneignung nur des abendländischen Denkens, wie es für Hegel charakteristisch ist, sondern fordert universalgeschichtliche Anschauung.

Mit der Geschichte wandelte sich selbstverständlich auch das geschichtliche Bewusstsein. In gewisser Weise bedeutet Hegels System tatsächlich die Vollendung des abendländischen Denkens. Während dann die deutsche Professorenphilosophie der nachhegelschen Zeit, nachdem sie ihre ursprüngliche gestalterische Kraft erschöpft hatte, der historischen Pflege der grossen Vergangenheit des abendländischen Denkens sich zuwandte, im Wechsel einzelne ausgezeichnete Figuren zum vorzüglichen Gegenstände herausgreifend, Kierkegaard und Nietzsche in kommunikationsloser Einsamkeit die Verlorenheit des Zeitalters bis zum Ende des Scheiterns durchkosteten, in keiner geschichtlichen Herkunft mehr einen endgültigen Halt findend, die, das

streng Wissenschaftliche betonende phänomenologische Richtung Brentanos, Husserls und noch Heideggers, ihr eigenständiges Denken zu legitimieren und zu vertiefen suchte in bewusstem Erinnern einzelner bestimmter philosophischer Stationen der Vergangenheit (dort Descartes', hier der vorsozialistischen Ontologie), erweitert Jaspers, im Bewusstsein, auf dem Wege zu sein, „vom Abendrot der europäischen Philosophie durch die Dämmerung unserer Zeit zur Morgenröte der Weltphilosophie“ (I, 331), dieser Situation entsprechend, den Rahmen der geschichtlichen Vergangenheit ins Universale, als Feld möglicher Kommunikation, als Kraftquelle für die Vertiefung und für den Aufschwung seines eigenen Philosophierens, das aber eben nicht unverbindliches Wissen, etwa um die vergangenen Philosophen ist, sondern hervorbringende Praxis, aus eigenem Ursprung, mit dem Ziel, zu sich selbst und zum Sein zu gelangen.

Die Notwendigkeit einer philosophischen Aneignung der Überlieferung ist für das eigene Philosophieren von prinzipieller Bedeutung. Denn unser philosophisches Fragen und Antworten ist immer, ob bewusst oder unbewusst, mitbestimmt durch die geschichtliche Überlieferung. Zwar ergreifen wir die Wahrheit aus eigenem Ursprung, doch nur in unserer jeweiligen geschichtlichen Situation. In der Wiedergeburt des Überkommenen offenbart sich die Kraft unseres eigenen Hervorbringens. Es darf nichts vergessen werden, wenn wir nicht absinken wollen (Gefahr des Nihilismus) aber es muss aus eigenem Ursprung gedacht werden, wenn das Philosophieren echt bleiben soll (Gefahr des Historismus). Wie aber die Geschichte der Philosophie für uns da ist, das ist ein konkret zu lösendes Grundproblem unseres jeweiligen Philosophierens.

Die gegenwärtige philosophische Situation bestimmt sich nun für Jaspers vor allem durch die Tatsache, dass die beiden Philosophen Kierkegaard und Nietzsche in ihrer Bedeutung ständig wachsen, während alle anderen Denker nach Hegel immer mehr zurücktreten. Ihre philosophische Bedeutung besteht unter anderem darin, ohne Vernunftfeindschaft, denn sie drängen selber unablässig zum begrifflichen Ausdruck, die Vernunft, dieses alte Thema der Philosophie, aus der Existenz heraus in Frage gestellt zu haben. Ihre Ablehnung jeder sich in sich schliessenden Vernünftigkeit als mitteilbarer Wahrheit im Ganzen, macht beide zu radikalen Gegnern des Systems und trifft das Philosophieren in seiner von Parmenides bis Hegel gültigen Gestalt. Im Besitz aller überlieferten Denkmittel, die sie souverän zu handhaben vermögen, brechen sie gleichsam aus dem traditionellen sich in sich abschliessenden Philosophieren aus und zeigen ein Denken in den äussersten Grenzsituationen, mit einem illusionslosen unerbittlichen Ernste alles in Frage stellend, um den Blick in die Existenz, das Unbedingte, die Gegenwärtigkeit frei zu bekommen. Diese beiden Denker werden zu epochalen Gestalten, zwar offenbar auch zugeordnet der Krise unseres Zeitalters, die sie hellstichtig geahnt und vorausahnend kritisiert haben. Darum repräsentieren sie für viele eher das katastrophale Ende des neuzeitlichen, ja des europäischen Geistes, als den An-

fang zu einem Neuen. Sie sind nicht Wegweiser, aber sie dienen uns zur Orientierung.

Jaspers philosophiert im Blick auf diese beiden Ausnahmen, ohne selbst Ausnahme zu sein. Er verdankt ihnen das Neue durch die Möglichkeit einer tieferen Grundlegung, ohne ihnen sonst in wesentlichen Entscheidungen zu folgen. Darin liegt die Schwierigkeit und Einmaligkeit seiner besonderen philosophischen Aufgabe: die eigentliche Vernunft neu zu begründen in der Existenz, als in einer Weise des Umgreifenden, das sich jedem bestimmten und zwingenden Wissen entzieht, aber Kommunikation sucht und ermöglicht und so existenzzerhellend den positiven Wesenskern zu höchstem persönlichen Einsatz bringt. In engster Beziehung zur modernen Wissenschaft, der wir unseren gegenwärtigen welthistorischen Einschnitt ersten Ranges zu danken haben und deren Sinn und Bedeutung Jaspers explizit werden lässt, will seine Philosophie Gegensatz werden gegen das Chaotische und Ruinöse, indem in ihr aus der Entschiedenheit des Ursprungs die Klarheit transzendent bezogenen Lebens wieder in denkendem Ausdruck mitteilbar wird, und so zu einer Selbstgewissheit führt, die weder eine täuschende Phantasiewelt vorzaubert, noch nach Befreiung von allen Illusionen der Skepsis und dem verzweifelnden Nihilismus überantwortet.

Wie die geschichtliche Anschauung den Raum schafft, aus dem unser Bewusstsein des Menschseins erweckt wird, das Geschichtsbild also zu einem wichtigen Faktor unseres Wollens wird, in welchem Faktum Geschichte und Gegenwart sich untrennbar verbinden, so zeigt die Philosophiegeschichte Vorbilder für das eigene Philosophieren, in nicht nachahmbarer Vollen- dung zwar, aber unentbehrlich zur Erhellung unserer Situation und Auf- gabe. Angesichts der in Hegel sichtbar gewordenen Vollendung des abend- ländischen Denkens und im Bewusstsein der durch die Errungenschaften der modernen Technik Wirklichkeit gewordenen planetarischen Einheit und Verbundenheit der Menschheit, fordert und vollzieht Jaspers eine Auswei- tung unseres bisherigen hauptsächlich auf Europa beschränkten Geschichts- bildes zu einer universalen Geschichtsanschauung, ein In-Kommunikation- treten auch mit den aussereuropäischen Wurzeln geistigen Menschseins, vor allem den beiden asiatischen „Achsenkulturen“ China und Indien, um da- durch die eigenen Fundamente geschichtlicher Wirklichkeit tiefer und fester zu gründen, zugleich endlich einen Rückblick auf die gesamte europäische, im besondern die neuzeitliche Geschichte der Philosophie, um darin die Wurzeln unserer heutigen Verwirrungen und Trübungen kritisch zu ver- gegenwärtigen.

Der geschichtsphilosophische Entwurf von Jaspers (Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1949) enthält ein universalgeschichtliches Strukturschema, das unser bisheriges, auch dieser Arbeit zu Grunde liegendes, „kontinentalgeschichtliche“ der Dreiteilung in Altertum, Mittel- alter und Neuzeit, umgreift, darum auch modifiziert und relativiert. Lei-

tend ist darin die Idee der Einheit, die eine Glaubensthese darstellt, also nicht empirisch verifizierbar ist, aber der empirischen Universalgeschichte erst ihren Sinn gibt. Demnach geht die Menschheit in ihrem gesamtgeschichtlichen Prozess aus von einem Ursprung und gelangt in einer ideellen Zukunft zu einem Ziel. Zwischen beiden liegt eingeschlossen der Gesamtverlauf der Geschichte mit der ganzen ungeheuren Differenzierung des Menschseins. Diese christlichem Denken verwandte Glaubensthese ist ihrem Wahrheitsgehalte nach nur im Schimmer vieldeutiger Symbole zu erfühlen: Erschaffung des Menschen aus der Hand Gottes nach seinem Ebenbilde; Sündenfall, der uns auf den Weg brachte, durch Erkennen und endliche Praxis mit Zwecken in der Zeit, zur Helle des bewusst Offenbaren zu kommen; Vollendung des Endes, den völligen Einklang der Seelen im Reich der Geister bringend. Jaspers scheint mit diesem Schema einzutreten in die Reihe der grossen Geschichtsphilosophen des christlichen Abendlandes, die, von Augustin bis Hegel, die entscheidenden Einschnitte in der Geschichte durch die objektiven Offenbarungshandlungen Gottes gegeben sahen. So konnte zuletzt noch Hegel, in der Erscheinung des Gottessohnes die Achse der Weltgeschichte erblickend, sagen: Alle Geschichte geht zu Christus hin und kommt von ihm her.

Christus als Achse der Weltgeschichte konnte zunächst nur für gläubige Christen Gültigkeit haben und wurde auch von diesen aufgegeben, sobald es um empirische Geschichtsbetrachtung ging. Auf Grund empirischer Daten und unter universalgeschichtlichem Aspekt konstituiert sich für Jaspers die Achsenzeit durch die zwischen 800 und 200 vor Christus stattfindenden geistigen Prozesse, die für alle davon betroffenen Völker, es sind vor allem China, Indien und das Abendland, einen verbindlichen Rahmen geschichtlichen Selbstverständnisses darstellen. In der Achsenzeit wurde geboren, was seither der Mensch sein kann, gleichzeitig und unabhängig voneinander in China, Indien und Europa. Während Hegel diese drei Kulturen als eine dialektische Stufenfolge des Geistes begriffen hatte, handelt es sich für Jaspers um analoge Organismen, zwischen denen, sobald später eine gegenseitige Berührung stattfinden wird, ein wechselseitiges Verstehen bis in die Tiefen möglich ist. Die Achsenzeit wurde so zum geistigen Ferment, das die Menschheit in den einen Zusammenhang der Universalgeschichte zu bringen vermag, deren faktisches Beginnen, ermöglicht durch die wissenschaftlichen und in ihrem Gefolge technischen Errungenschaften Europas, den seit der Achsenzeit tiefsten geschichtlichen Einschnitt unserer Gegenwart ausmacht, als solcher vergleichbar nur mit dem Eintritt des prometheischen Zeitalters, dem tiefsten Einschnitt vor der Achsenzeit. Dieser unser letzter geschichtlicher Einschnitt, das wissenschaftlich-technische Zeitalter, vorbereitet in Europa seit dem Ende des Mittelalters, geistig konstituiert im 17. Jahrhundert, in breiter Entfaltung seit dem Ende des 18. Jahrhunderts und in überstürzt schneller Entwicklung erst seit einigen Jahrzehnten, führt uns direkt zur Frage nach dem Wesen der ihn tragenden Wissenschaft.

Das Thema des Wissens und der Wahrheit, wie sie in Wissenschaft und Philosophie erschliessbar sind, stand für Jaspers von Anfang an im Brennpunkt des Interesses. Er vermag zu zeigen, wie es in der neuzeitlichen Geschichte zur Möglichkeit der Verkehrungen des Sinnes der Wissenschaft, als methodischen, zwingend gewissen und allgemeingültigen Wissens, und des Sinnes der Philosophie, als den Lebensgrund erhellenden, auch methodischen, aber nicht zwingenden und allgemeingültigen Wissens, kommen konnte.

Die modernen Wissenschaften nämlich haben eine neue Wissenschaftlichkeit in die Welt gebracht, deren charakteristische Merkmale folgende sind:

1. Sie ist ihrem Geiste nach universal, kennt keine Grenzen des Fragens und Forschens.

2. Sie ist grundsätzlich unfertig, bewegt von der Leidenschaft, an die Grenze zu gelangen, alle abschliessenden Gestalten des Wissens immer wieder durchbrechend, um alles von den Grundlagen her neu zu revidieren.

3. Sie findet nichts gleichgültig, alles wissenswert, das Kleinste, Hässlichste, Fernste und Fremdste.

4. Dem Einzelnen zugewandt, sucht sie ihre allseitigen Zusammenhänge. Den Kosmos des Seins im Ganzen nicht ergreifen könnend, will sie dafür den Kosmos der Wissenschaften.

5. Die Radikalität des Fragens bis zum Äussersten ist aufs höchste gesteigert.

6. Sie ist universal im Herausarbeiten der Kategorien und Methoden.

7. Sie ermöglicht eine wissenschaftliche Haltung, die, aus umfassender Vernunft, in allem, was begegnet, alsbald fragen, untersuchen, prüfen und überlegen kann.

Unter den geschichtlich bestimmten Motiven dieser modernen Wissenschaft, deren Herkunft letztlich Geheimnis bleibt, erkennt Jaspers drei, die ihren Grund in der biblischen Religion haben:

a. Das Ethos der biblischen Religion, Wahrhaftigkeit um jeden Preis fordernd, treibt diese auf ihren Gipfel und zugleich in ihre ganze Problematik. Der von Gott geforderte Wahrheitsanspruch lässt das Erkennen mit einem Ernst betreiben, der darin einen Beruf sieht, in dem es um alles geht.

b. Als Schöpfung Gottes wird die Welt in allen ihren Teilen in gleicher Weise wissens- und erkennenswert. Der Schöpfungsgedanke macht das Geschaffene liebenswert und ermöglicht dadurch eine vorher nie dagewesene Wirklichkeitsnähe, erzeugt aber zugleich auch die grösste Distanz zu dem Sein, das als Geschaffenes bodenlos, nicht das Sein selbst, Gott ist.

c. Als Weltschöpfer wird Gott haftbar gemacht für die grauen- und ensetzenvolle Wirklichkeit der Welt. Die Frage nach der Rechtfertigung wird in Hiob zu einem Ringen um die Gottheit im Wissen um die Weltwirklichkeit. Gott verlangt das Wissen, das immer weder gegen ihn selbst

Anklage zu erheben scheint. Im Ringen des Forschers gegen seine eigenen Thesen findet dieses Ringen mit Gott seine letzte Bewährung.

Mit dem modernen Wissenschaftsbegriff verband sich nun in der Geschichte vielfach der ihm wesensfremde Drang zum philosophischen Totalwissen in einem geschlossenen System. Keiner von diesen beiden Wahrheitsbegriffen ist aber identisch mit dem eigentlichen philosophischen Wissenschaftsgedanken, wie er uns zum ersten Mal und unübertroffen aus Plato hell wird. Der Vorgang, dass eine in ihren Grenzen sinnvolle wissenschaftliche Forschung unkritisch verabsolutiert wird zum Totalwissen und sich dann drittens verbindet mit einer Glaubensstimmung, charakterisiert manche in ihren Auswirkungen verhängnisvolle geistige Erscheinung und Bewegung der neuzeitlichen Geschichte (Beispiele: Marxismus, Psychoanalyse). Die, entsprechend der Dreizahl der Motive, dreiteilige Aufgabe der Überwindung des philosophischen Totalwissens als vermeintlich wissenschaftlichen Wissens, des Ringens um die Reinheit der Wissenschaften und der Philosophie, das von beiden Seiten einzusetzen hat, führt nun, sofern bei ihrer Erörterung historisch vorgegangen wird, direkt zu Descartes, dessen geistesgeschichtliche Bedeutung fast erschöpfend damit umschrieben ist, dass er als erster die moderne Philosophie mit der modernen Wissenschaft identifizierte, aber so, dass diese zugleich im alten philosophischen Wissenschaftsbegriff eines Totalwissens verhaftet blieb. Trotz faktischen Förderns der modernen Wissenschaft durch seine epochalen mathematischen Entdeckungen, hat Descartes dadurch den Sinn der modernen Wissenschaft verkehrt, was für diese wie für die moderne Philosophie bis heute von verhängnisvollen Folgen wurde.

Dieser Problemkreis wird thematisch in dem nun noch zu referierenden auf Veranlassung der „Revue philosophique“ (Paris) geschriebenen und in deren Descartes-Sonderheft anlässlich der dreihundertjährigen Wiederkehr der Veröffentlichung des „Discours de la Méthode“ in französischer Sprache 1937 erschienenen Schrift „Descartes und die Philosophie“ (2. Aufl. deutsch, Berlin 1948): „In meinem Descartes wollte ich spezifisch moderne Irrungen historisch an der Wurzel vergegenwärtigen, nämlich das Missverstehen spekulativen Denkens als rational zwingender Einsicht und das Verhängnis der Verkehrung der modernen Naturwissenschaft, das gleichzeitig mit dem Aufblühen dieser Wissenschaft auftrat und ihr Begleiter blieb“ (I, 364).

Bei aller Bewunderung für die historische Grösse Descartes' gehört Jaspers also zu denen, die an dem Gehalt und der Methode seiner Philosophie als einer ewigen Gestalt philosophischer Wahrheit zweifeln, ohne freilich sich denen anzuschliessen, die durch vermeintliche Enthüllungen Descartes zu entlarven suchen. Er identifiziert sich mit keiner der zahlreichen Gegnerschaften, die, aus verschiedenen Motiven erwachsen, den Cartesianismus seit seiner Entstehung bis heute begleiten. Unter entschiedenem Vollzug des kritischen Verständnisses versucht er durch die Mauer allgemeiner Charakterisierungen der Form und der Wirkung der cartesischen Philosophie

hindurchzustossen und erkennt dann, hinter der Klarheit des rationalen Vordergrundes, die vor allem auffällt, wenn man von der Lektüre mittelalterlicher Autoren herkommt, ein ausserordentlich verschlungenes Gewebe eines Philosophierens, „dessen Wahrheit vorbeizutreffen scheint gerade dort, wo eben noch Entscheidendes ins Auge gefasst war“. Descartes vermochte zwar diejenigen, die ihm folgten, zu entzünden, brachte sie jedoch zugleich auf einen Abweg, nicht allein durch die Methode, sondern auch durch die Gehalte. Weil er etwas für die Neuzeit Wesentliches berührte, vermochte er auf deren grösste Geister zu wirken, doch so, dass diese Wirkung zugleich einer grossen Gefahr gleichkam.

Die Analyse der cartesischen Philosophie, wie sie Jaspers vornimmt, gliedert sich in drei Hauptteile — Grundgedankengang, Methode, Charakter der cartesischen Philosophie im Ganzen — folgender Überlegung entspringend: Es ist der Ruhm Descartes', die Philosophie durch Methode zur Wissenschaft erhoben zu haben, die zusammenfällt mit dem Ganzen der Wissenschaft überhaupt. Die Methode hängt zusammen mit dem ebenso berühmten Grundgedankengang, durch den aus dem universellen Zweifel die Gewissheit hervorgeht. Beim Suchen nach der Methode beschritt Descartes den Weg der damals sich eben konstituierenden modernen Naturwissenschaft, während sein Grundgedankengang zusammenhängt mit der uralten Philosophie selbst, die in dieser neuen Gestalt die Grundlage schaffen wollte, nicht allein für die moderne Wissenschaft, sondern für das Leben des Menschen im Ganzen.

Der Grundgedankengang hat das Sein der Prinzipien zu erweisen, wobei die Sicherung einer unbezweifelbaren, für jedes denkende Wesen gültigen Gewissheit primäres Anliegen ist. Nun ist das „cogito ergo sum“, von Descartes als Ursprung gemeint, zwar unbezweifelbar, seine eindrucksvolle Kraft, wie sein Mangel, liegt aber darin, dass sein Sinn, sowohl was das Denken, das Ich-sein, wie das Sein überhaupt betrifft, von einer grenzenlosen Unbestimmtheit bleibt und deswegen nicht klar und fasslich wird. Im Drang nach zwingender Gewissheit verliert Descartes in seinen ersten grundlegenden Gedanken alle Fülle und in seinen weiteren Schritten, zu dieser zurückstrebend, erreicht er nicht mehr die Gewissheit. Der philosophischen Tradition von Thomas und Aristoteles folgend, hält er philosophische und wissenschaftliche Wahrheit für einerlei und sucht dann in der Form zwingender Gewissheit auszusagen, was sich nur philosophisch erhellen lässt: Der methodische Zweifel, definiert als der planmässige, intellektuelle Versuch, zur rationalen Gewissheit zu kommen, hat als einzigen Masstab die theoretische Evidenz, nicht auch ein Innesein des Wahren im praktischen Gang des Lebens und Handelns. Er setzt also voraus, dass ich als Existierender noch aus einer anderen Wahrheit lebe, als aus der, um die es im Zweifel geht. Meint Descartes diese letztere mit seinem „cogito sum“ zu treffen, dann irrt er notwendig durch die zwingende Form der Aussage. Ähnlich verhält es sich mit dem Gottesgedanken, als dem Garanten

der überall geltenden Kriterien der Wahrheit: aus einer erbellenden und appellierenden Funktion verwandelt in einen Beweis nach Analogie einer mathematischen Gewissheit, verliert er seine ihm eigentümliche Wahrheit, ohne die zwingende Gültigkeit zu gewinnen.

Der cartesische Grundgedankengang enthält aber neben der Sicherung einer unbezweifelbaren Gewissheit eine Vergewisserung des Umgreifenden, als das wir sind, der Existenz und des Umgreifenden in bezug auf das wir sind, der Transzendenz, greifbar im Gedanken von der Untrennbarkeit meines Denkendseins von der Idee der Gottheit. Jedoch ist der existenzphilosophische Sinn dieses Ursprungs im weiteren Philosophieren dann fallengelassen, insofern das Umgreifende sich einschränkt auf das Bewusstsein und damit zurücksinkt in ein Feld psychologisch, also wissenschaftlich zu betrachtender Phänomene. Den analogen Vorgang zeigt die cartesische Freiheitslehre: Das Denken des Umgreifenden kommt einem ständigen inneren Handeln gleich, in dem ich mich erhellte, hervorbringe und verwandle. Descartes schränkt jedoch die Freiheit ein aufs Theoretische, da im Handeln nicht Zeit ist bis zur Erreichung der vollen Gewissheit des Urteils. Im Theoretischen ist die Verwirklichung der Freiheit bis zum Äussersten möglich, im Absehen von jedem Urteil. Das Denken vermag den weiten aber unbestimmten Raum einer — aber so noch leeren — Freiheit zu öffnen. Es kommt dann darauf an, diesen Raum zu erfüllen durch den Eintritt des Denkenden in die geschichtliche Substanz der eigenen Existenz und durch die Verwirklichung seines Bezuges auf Transzendenz.

Philosophisch hat Descartes etwas Ausserordentliches getan, als er die rationale Gewissheit in sich nicht genügend fand, sondern sie aus einem tieferen Grunde bestätigen wollte. Indem er aber die nichtrationale Quelle der rationalen Evidenz auf dem rationalen Wege des Argumentierens freilegte, verlor er sie aus dem Blick und wurde dadurch zum vielleicht grössten Beispiel für den Verlust der Wahrheit durch die Versuchung des reinen Verstandes.

Die cartesische Methode, mit dem Grundgedankengang von Anfang an und untrennbar verbunden, ist charakterisiert durch folgende Grundzüge: unbezweifelbare Gewissheit, Einheit der einen Universalmethode, Pathos grenzenloser Möglichkeiten in der Eroberung des Erkennens durch operatives Beherrschen. Ihnen korrespondieren die drei Schritte von Intuition, Deduktion und „Mathesis universalis“.

In der Bestimmung der Intuition als Klarheit und Deutlichkeit, übersieht Descartes, dass einerseits „klar und deutlich“ nur ist, wenn es Klarheit und Deutlichkeit von etwas ist und dass es andererseits Gewissheit gibt, die keineswegs schon Klarheit und Deutlichkeit einschliesst. Trotz des Abgleitens der Intuition in die leere rationale Gewissheit von Sätzen unbestimmten Inhalts, bleibt in ihrer ursprünglichen Konzeption ein Rest des platonischen Aufschwungs in der Überwindung der Sinne wirksam.

Die Deduktion steht in einem merkwürdigen Zwiespalt zwischen dem Sinn der „nova scientia“ und dem Methodengedanken der Scholastik. Descartes hat die moderne Wissenschaft begriffen, wo er Experimente verlangt. Er hat aber die neue Methode nicht in ihrer Reinheit festgehalten, sondern sogleich wieder in der Gestalt des uralten dogmatisch konstruierenden Denkens angewandt, als Entwerfen ohne Verifikation, als sich selbst genügendes Konstruieren.

Die „Mathesis universalis“ kann als erster Versuch einer Logistik interpretiert werden, als „Erkenntnis“, die sich an die leere Mitteilungs- und Aussageform überhaupt heftet, ohne darin noch etwas zu erkennen oder auszusagen, so zumindest, wenn man die näheren Bestimmungen bei Descartes ins Auge fasst, und doch liegt in ihrer Idee ursprünglich mehr enthalten, denn sie entspringt dem eigentlich philosophischen Antrieb zum Ganzen, Einen, allseitig in sich Bezogenen.

Gemeinsam ist Descartes und der modernen Wissenschaft eigentlich nur die Begründung der Wissenschaft auf dem Fundamente der Mathematik, in deren Verwendung jedoch divergieren sie. Zwar finden sich alle wesentlichen Züge der modernen Wissenschaft und Wissenschaftsgesinnung auch bei Descartes, doch so, dass jeder auf eine dieser Wissenschaft ungemäße Weise sich verwirklicht. Der Grund für diese Verkehrungen liegt darin, dass Descartes Philosophie will, aber in der Gestalt der modernen Wissenschaft.

Die Erörterung des Charakters der cartesischen Philosophie im Ganzen bringt in den Abschnitten, die sich mit Descartes' Wesen und historischer Wirkung befassen, die Auseinandersetzung auf den kritischen Höhepunkt.

Descartes' Wesen scheint die Verborgenheit selbst, die unheimlich ist, weil sie nichts verborgen hält, das man deuten könnte und das dann offenbar würde. Durch die immer auch noch andere Möglichkeit des Sinnes des von ihm Ausgesagten wird man gezwungen, eine Zweideutigkeit zu sehen, die eigentlich nichts mehr verbirgt, sondern ihm zuzugehören scheint, als ob sie sein Wesen selbst wäre.

Die Frage nach der Zuordnung Descartes' zur mittelalterlichen Scholastik oder zur modernen Wissenschaft ist nicht eindeutig zu beantworten. Descartes ist das Rätsel einer einmaligen Philosophie, die ebenso entschieden als scholastisch, wie als modern erscheinen kann, keines von beiden ist und doch eine Geschlossenheit hat, die die eines wesenhaft Zweideutigen ist. Dem entspricht, dass Descartes in der Nachwelt den einen als frommer Katholik, andern als der Beginn der protestantischen Philosophie, wieder andern als Revolutionär der Vernunft erscheinen konnte, denn es ist das Wesen des blossen Verstandes, für jede Möglichkeit des aus anderer Quelle stammenden Glaubens bereit und verwendbar zu sein. Die Verstandeswelt Descartes' erwies sich als ein geeignetes Medium für inhaltlich ganz verschiedene, aber nur für dogmatische, zum Fanatismus neigende Gestalten des Glaubens. Descartes ist ein Beispiel für die historische Wirkung des Einseitigen und Radikalen. Er ist repräsentativ für die Verabsolutierung

einzelner wissenschaftlicher Ergebnisse. Die Rationalisierung des Glaubens und des Lebens ermöglichte in der Folge eine Öde der Glaubenslosigkeit und eine Welt als Kampfplatz blosser Maschinen, wie sie die Geschichte vorher nicht kannte. Die grossen Ansätze der cartesischen Philosophie waren, vermöge ihrer Unbestimmtheit in der Klarheit, bis zum heutigen Tage einer ständigen Neuinterpretation fähig. Mit dem Zentralwerden der Methode wurde in der Philosophie, deren Wesen doch die gegenwärtige Wahrheit ist, die Zukunft das eigentlich Wirkliche, da sich die Methode als ein Programm, zu dessen Verwirklichung jeder aufgerufen war, vor die Öffentlichkeit stellte. Die Nivellierung der Wissenschaft lag auf diesem Wege. Philosophie in der Gestalt zwingenden Wissens kann zu der in der modernen Welt verbreiteten rationalistischen Intoleranz führen. Endlich hat sich die Betonung des absoluten Neubeginns seit Descartes in der Philosophie öfters wiederholt, ohne dass jedoch die „wissenschaftliche“ Philosophie jeweils sich durchgesetzt hätte.

Die ausserordentliche Wirkung Descartes' bis in die Gegenwart ist also nicht zu bezweifeln. Umso brennender wird darum die Frage, ob wir ihn zu den Begründern modernen Geistes rechnen, oder ob wir ihn gar den Ursprung und Beginn der neuzeitlichen Philosophie nennen können. Dies hängt davon ab, was man unter dem modern Geist wesentlich versteht. Sieht man in ihm bloss einen abzulehnenden Irrweg, so kann man geneigt sein, mit dem modernen Geist auch Descartes abzulehnen. Erblickt man aber in der neueren Zeit vielmehr ein grossartig Positives in der Hülle von Torheit und Missverständnis, das zu entwickeln in der Hauptsache immer noch die Aufgabe ist, dann wird Descartes zu einer der gefährlichen Gestalten, welche mit der zündenden Anregung doch immer zugleich zu Ableitungen verführen. Dieser zweite Aspekt entspricht der Überzeugung von Jaspers. (Seine Descartes-Analyse und -Kritik hat die volle Zustimmung Etienne Gilsons erhalten, der aus umfassendster Textkenntnis in mehreren grundlegenden Werken die Beziehungen Descartes' zur Scholastik aufgeheilt hat.)

So lässt er denn konsequenterweise die neuere Philosophie (III, 129) nicht mit Descartes einsetzen, sondern gemeinsam mit der modernen Naturwissenschaft und mit der neuen persönlichen Unabhängigkeit des Menschen gegenüber jeglicher Autorität. Kepler und Galilei auf der einen, Bruno und Spinoza auf der andern Seite, repräsentieren für Jaspers die neuen Wege, wobei in der kontrastierenden Haltung Galileis und Brunos vor dem Inquisitionsgericht das Wesen der wissenschaftlichen Wahrheit, die unantastbar ist durch Widerruf und das der philosophischen, die darunter leiden würde, bildhaft vor Augen tritt. Die Bedeutung Descartes' für uns kann jetzt noch darin gesehen werden, dass jeder Philosophierende in der unumgänglichen Aneignung von dessen Philosophie, sich über sich selbst entscheiden muss, durch diese Weise, wie er sie vollzieht. Ferner kann sie in der Bewährung vor ihm durch die Weise der Gegnerschaft liegen. Die eigene Philosophie von Jaspers realisiert die Aufgabe eines Philosophierens, das durch die

Grundirungen des Descartes hindurchgegangen ist. Die epochale Bedeutung seiner Descartes-Kritik wird sogar von solchen anerkannt, die philosophisch einen grundsätzlich anderen Standpunkt einnehmen und im Einzelnen glauben, gegen die Stellungnahme von Jaspers polemisieren zu müssen:

1. Ernst Cassirer: (II, 13) „Einen andern Charakter und eine wesentlich grössere Schärfe nimmt die Auseinandersetzung mit den Grundgedanken der Cartesischen Philosophie dort an, wo man das System mit Massstäben zu messen sucht, die man der unmittelbaren Gegenwart und der zeitgenössischen Philosophie entnimmt. Den in prinzipieller Hinsicht interessantesten Versuch in dieser Richtung hat Karl Jaspers ... gemacht“.

2. Kaete Nadler (III, 159) „Als stärkster Exponent einer durch Kierkegaard und Nietzsche bestimmten Epoche erscheint heute Karl Jaspers ... Das entscheidende Stichwort dieser Philosophie ist das Wort: philosophischer Glaube, der sich abgrenzt gegen religiöse Belastungen, der vielmehr wesensgemässer Anfang und Ursprung des Philosophierens überhaupt wird. An die Stelle des Ich als Denken bei Descartes, des Ich als Tatwille bei Fichte, des Ich als konkretes Selbstbewusstsein bei Hegel tritt schliesslich bei Jaspers Existenz als philosophischer Glaube.“

Wenn man Descartes überwinden will, so ist es höchstens von dieser Stellung aus möglich.“

SCHLUSSWORT

Kenner der äusserst umfangreichen Descartes-Literatur der Gegenwart können bestätigen, dass wir in unserer Thematik mit dem Referat der diesbezüglich relevanten Einsichten und Positionen von Karl Jaspers, historisch und systematisch gesehen, in der vordersten Frontlinie der Auseinandersetzung und des schöpferischen Konzipierens angekommen sind. Es bliebe noch, durch Heranziehen und Vergleichen anderer Analysen und Aspekte, die hier vorgelegten Resultate zu festigen und vielleicht nach speziellen Richtungen hin zu ergänzen. Wesentlich Neues würde dabei nicht herauskommen. Möglicherweise erwartet man aber an dieser Stelle nun eine Zusammenfassung, gleichsam eine „quinta essentia“, der hier, in der Auswahl etwas willkürlich und in der Entfaltung notgedrungen fragmentarisch zur Diskussion gestellten Stellungnahmen. Der Ertrag liegt aber, so will uns scheinen, weit weniger in konkret formulierbaren und tradierbaren Ergebnissen, die als Abkürzungen gezwungenermassen verfälschend sind, als im Fortbestehen der dafür nun vielleicht bewusster und klarer gewordenen Grundfragen, die wir uns entschlossen hatten, zur historischen und philosophischen Besinnung vorzunehmen. Über uns selber und unsere Zeit, unsere Situation und Aufgabe klarer zu werden, war ein treibendes Motiv. Abschliessend möchten wir jetzt nur noch, als verklingendes Nachspiel, ein paar Momente dem Nachsinnen anheimstellen.

Die Dialektik hegelscher Ausdrucksweise benutzend, lässt Kierkegaard seinen, als Selbstbildnis gedachten Johannes Climacus, in dem gleichnamigen Fragment, über das Wesen und die zeitliche Begrenzung der Neuzeit — damit ist vor allem deren Philosophie gemeint — meditieren: Vielleicht lässt sie sich erst von ihrem faktischen Ende her inhaltlich bestimmen. Doch das Gegenteil ist nicht weniger richtig: Anfang und Ende ergeben sich erst aus der völligen Kenntnis ihres Wesens.

In der Gegenwart wird das Bewusstsein eines tiefen geschichtlichen Einschnittes immer allgemeiner, geteilt sind dagegen noch immer die Meinungen über dessen mögliche Rangordnung und Bedeutung. Vielleicht ist das Wesen des kommenden Neuen heute noch zu wenig offenbar, als dass sich im Kontrast dazu das Alte einhellig und erschöpfend zeitlich und inhaltlich bestimmen liesse. Unsere Gegenwart ist ambivalent — mehr oder weniger ist es jede — nach Vergangenheit und Zukunft ausgerichtet, ungesondert in sich die Früchte von jener und die Keime zu dieser vereinigend.

Die Bedeutung dieser Situation ist in unserem Bewusstsein der letzten fünfzig Jahre ständig gewachsen: Nicht bloss die Neuzeit, die abendländische Geschichte überhaupt, scheint zu Ende zu gehen. Die geschichtsphilosophische Perspektive von Jaspers ist der klarste und adäquateste Ausdruck dieses Bewusstseins. Zahlreiche Forscher entlegenster Sparten des Wissens gelangen zu ähnlichen Resultaten. (Siehe: I.)

So wird etwa (von Jean Gebser und Max Bense und vielen andern) auf eine grundlegende Wandlung hingewiesen, die sich in allen Wissens- und Kunstgebieten seit dem Ende des 19. Jahrhunderts abzuzeichnen begonnen hat und die echte Ansätze zu einer vollständig neuen Konzeption der Welt enthalte. Ihr wesentlichstes Merkmal scheine dimensionaler Natur zu sein, nämlich: der Einbruch der Zeit in unser Bewusstsein, wodurch die bisherige statische Vorstellung der Welt als eines dreidimensionalen Raumes relativiert wird. Die Zeit, jahrhundertlang vernachlässigt, erweise sich nun plötzlich als eine Weltkonstituante. Einstein formuliert sie zuerst als solche in seiner Konzeption des vierdimensionalen Raumkontinuums. Der Einbruch der Zeit, dieser „akategorialen Grösse par excellence“ um 1900 in unser dreidimensionales kategoriales Denken der Welt drohte freilich zuerst den Raum und sein Gefüge zu zerbrechen. Das Zerfallen des Strukturgefüges des Satzes im Dadaismus, das Auseinanderfallen der räumlichen Struktur im Expressionismus und Surrealismus, die Bedrohung des rationalen Denkens in der Tiefenpsychologie, das flutartige Anwachsen des „*élan vital*“ als Gegenstand biologischer Forschung, die Verwirklichung der Atom-bombe als möglichen Endes von Zeit, Raum und Materie, etc. seien alles Symptome dieser Bedrohung durch die zunächst noch nicht gemeisterte neue Raumdimension. Der Anfang des 20. Jahrhunderts bedeute zufolge der Erkenntnisse und Realisierungen eines Einstein, Planck, Bergson, Picasso, etc. das Ende des perspektivischen Zeitalters, das um rund 500 vor Chr. in Griechenland grundgelegt, in der Weltanschauung und wunderbaren Raumkunst der Renaissance seinen Höhepunkt erreicht habe.

Max Bense (II) weist auf die metaphysische Bevorzugung hin, die die Zeit in der Philosophie mit Hegel, Marx, Kierkegaard, Nietzsche und Dilthey zu erfahren beginnt. Man entdeckt das historische Bewusstsein, sieht Erfahrung und Existenz des Menschen unter dem Aspekt des Vorübergehens aller Dinge. Mit dem Ernstnehmen der Zeit tritt das Ernstnehmen des Gedächtnisses seine philosophische Rolle an. Descartes noch hatte betont, dass er seine Philosophie, also die universale Darstellung des Weltzusammenhanges lediglich durch die Kraft seines deduzierenden Verstandes, unabhängig von der Funktion des Gedächtnisses entwickelt habe. Was auf diese Weise erreicht werden konnte, war ein Weltbestand, der als „seiende“, nicht als werdende Mannigfaltigkeit begrifflich fassbar wurde. Denn, wo der Verstand nur folgern kann, ist das Wissen, das dadurch erlangt wird, nur ein solches von Seiendem; erst wenn er Gedächtnis hat, ist auch ein Wissen von Werdendem erreichbar. Ohne Zweifel änderte sich dies erstmals mit Hegel. Sein Begriff des Bewusstseins impliziert bereits die

Funktion auch des Gedächtnisses. Er verwandelt die ganze cartesische Rationalität in seine dialektische Methode, die, im Gegensatz zur cartesischen, unablässig vom Gegenstande, diesen während ihres Vollzuges miterzeugt. Mit dem Seinscharakter der Welt ist zugleich auch ihr *Procedere* gegeben. So war bei Hegels Nachfolgern die Ontologie ständig in Gefahr, Historie zu werden; der Historismus des 19. und 20. Jahrhunderts hat die hegelsche Ontologie zur Voraussetzung. Erst recht wurde die Zeit thematisch in dem neuen Sinne in der Lebensphilosophie Bergsons und dann in der gesamten Existenzphilosophie.

Auch Alfred Weber (III) vertritt die Ansicht, dass der geschichtliche Einschnitt unserer Gegenwart das Ende der grossen Epoche bedeute, die im 5. vorchristlichen Jahrhundert begonnen habe, Romano Guardini (IV) dagegen spricht vom Ende wiederum bloss der Neuzeit.

Wie diese Beispiele zur Genüge belegen mögen, besteht nicht Einstimmigkeit über die wahre Bedeutung dieser geschichtlichen Zäsur. Als symptomatisch für seine wachsende Relevanz im Bewusstsein der Philosophen sei nochmals auf das Faktum hingewiesen des immer weiteren bewussten Zurückgreifens auf ältere Vorbilder: Brentano und Husserl blieben mit ihrer Erneuerung cartesischer Intentionen diesbezüglich noch innerhalb der Neuzeit; Kierkegaard, den wir nicht nach seiner chronologischen Wirklichkeit, sondern nach seiner philosophischen Wirkung einreihen, fand in Sokrates das Urbild philosophischer Existenz; bei Heidegger begegneten wir einem Rückgriff auf Fragestellungen der vorsokratischen Ontologen, und Jaspers endlich sahen wir in freier Kommunikation mit den grossen Gestalten der Universalgeschichte.

Weniger Aktualität dürfte angesichts dieser umgreifenderen und weiteren Perspektiven unserer Frage nach dem Anfang der Neuzeit zukommen. Letzten Endes bleibt es wohl auch noch heute eine Sache persönlichen Ermessens, wo genau innerhalb eines Zeitraumes des Überganges man zum ersten Male das Neue verwirklicht sehen will. Angesichts der Resultate der neueren Descartes-Forschung, die um die Jahrhundertwende fast gleichzeitig in Deutschland und Frankreich eingesetzt hat, ist es jedenfalls schlechterdings nicht mehr möglich, Descartes als den radikalen Bruch und Neuanfang zu sehen, wie er sich selbst gesehen haben wollte und wie ihn etwa noch Kuno Fischer gesehen hat. Auch mit seiner vielbewunderten und -zitierten „*clarté*“ steht er keineswegs einzig in seiner Zeit. Er ist ein Exponent des durchgreifenden Vorgangs der rationalen Aufhellung am Beginne der Neuzeit. Ihn weiterhin „Vater der neuzeitlichen Philosophie“ oder des modernen Geistes gar zu nennen — eine Diskussion darüber hat im Lager der katholischen Philosophie schon vor hundert Jahren stattgefunden (V) — lässt sich nicht mehr rechtfertigen. Es kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, Inhalte, Weltbild und Methode des Cartesianismus sind für uns so nicht mehr lebendig. Die Mehrzahl der Thesen hat sich nicht bloss als falsch, sondern als unfruchtbar erwiesen. Vielleicht vermag Descartes am

ehesten noch durch die Kraft seiner Rationalität, die ethische Zucht seines Denkens und die schriftstellerische Kunst zu zünden. Während die Ergebnisse der Forschungen von Kepler und Galilei im wesentlichen erhalten geblieben sind, kommt den naturwissenschaftlichen Thesen Descartes' nur noch historische Dignität zu, weil sie vielfach grundlose Behauptungen gegen Erfahrung und Augenschein darstellen. Eine gewisse Ausnahme hievon bilden freilich noch immer die mathematischen Errungenschaften, dank deren Descartes wohl dauernd den Ruhm der Grösse behalten wird. Es sind daher vor allem die Mathematiker, die Descartes heute nach am vorbehaltlosesten zustimmen. So beispielsweise J. O. Fleckenstein (VI): „... die Analyse des Erkenntnisproblems der modernen exakten Wissenschaften muss von Descartes ihren Ausgangspunkt nehmen“. Oder G. Loria (VII, p.220): „Wenn ich bedenke, welche reiche Ernte an fundamentalen Ergebnissen Descartes in den wenigen Jahren, die er dem Studium der Mathematik widmete, heimgebracht hat, so kann ich es (mögen die Philosophen es mir verzeihen!) nur bedauern, dass er den Weg, den er als Meister eingeschlagen hat, nicht bis zu Ende fortgesetzt hat“. Immerhin scheint man schon heute die Erfindung der analytischen Geometrie, worauf dieser mathematische Ruhm vornehmlich gründet, nicht mehr einhellig als Descartes' Leistung zu betrachten. Joseph Hofmann sagt darüber (VIII, p. 64): „Nach all diesen Bemerkungen ist es klar, dass Descartes keineswegs als Erfinder der analytischen Geometrie angesehen werden kann, sondern nur als ein Wegbereiter, der die analytische Methode initiiert hat. Die von ihm selbst ausgesprochene Meinung, nunmehr seien die Hauptfragen auf diesem Gebiete gelöst, ist eine erhebliche Selbsttäuschung“. In der Physik ist man mit der Aufzählung dessen, was in ihrem noch lebendigen Bestande auf Descartes zurückgeht, sehr schnell zu Ende. Der Grund hievon liegt eben darin, dass Descartes in konstruierender Art ein Bild des Ganzen sich machte und dann nicht mehr weiterforschte. Adolf Kratzer beschreibt diesen Sachverhalt folgendermassen (VIII, p.7): „Dadurch, dass Descartes als Philosoph sich das Ziel setzte, von dogmatisch festgelegten, unglücklich gewählten Grundsätzen aus deduktiv die Welt in ihrer Gesamtheit zu erklären, stand er vor einer Aufgabe, die er zwar vermeintlich löste, die in Wirklichkeit aber unlösbar war. Da er bei jedem physikalischen Teilproblem immer diese Aufgabe vor Augen hatte, war er in seinen Ansätzen gebunden, so dass für ihn gerade in der Mechanik, auf die er seine ganze Physik aufbaute, praktisch alle Wege, die weiterführten, gesperrt waren“.

Im Gegensatz zu den wissenschaftlichen Disziplinen konnte in der Philosophie um 1900 in der damaligen Konstituierung von Phänomenologie und mathematischer Logik, des „Inbegriffs dessen, was cartesianischer Geist genannt werden kann“ (Max Bense), noch eine gewisse Blüte cartesianischen Denkens verzeichnet werden. Inzwischen ist die Entwicklung im grossen Ganzen davon abgerückt. Es gibt in unserer Gegenwart kaum einen namhaften Philosophen, der als Vertreter cartesianischen Geistes anzusprechen wäre, oder sich als solchen ansprechen liesse. Umso erstaunlicher

ist die Tatsache, dass anlässlich besonderer philosophischer Kongresse (1937 Congrès Descartes in Paris) oder zum Gedenken an ausgezeichnete Daten der Biographie Descartes' (1937: 300 Jahre seit der Veröffentlichung des „Discours de la Méthode“, 1946: 350. Wiederkehr des Geburtsjahres, 1950: 300. Wiederkehr des Todesjahres), die verschiedensten und entgegengesetztesten wissenschaftlichen, politischen, kulturellen, philosophischen, weltanschaulichen, etc. Richtungen und Bestrebungen sich bemühen, ihrer Descartes-Verbundenheit und -Verehrung Ausdruck zu geben. Man pflegt sich noch immer auf Descartes zu berufen, dies vorzüglich in Frankreich (IX). Noch erstaunlicher dürfte die Tatsache sein, das die Descartes-Literatur der letzten fünfzig Jahre diejenige von 1650 bis 1900 um ein Mehrfaches an Volumen übertrifft. Der Beginn dieses flutartigen Anwachsens der Werke und Studien über Descartes datiert vom Erscheinen der grossen Gesamtausgabe des Oeuvre des Philosophen durch Adam und Tannéry, um 1896 angefangen. Seither hat sich durch Editionen von Briefen und nachgelassenen Schriften und Fragmenten, auch durch eingehende biographische Untersuchungen und Forschungen die Kenntnis des Phänomens Descartes mehr und mehr gerundet und vervollständigt. Das Rätsel sonderbarerweise ist geblieben, das Rätsel des wesenhaft Zweideutigen. Es ist sogar erst eigentlich offenbar geworden. Dies bedeutet, dass alle, die Descartes im Sinne einer bestimmten Doktrin oder Richtung zu interpretieren versucht haben, ihn zugleich auch irgendwie verfälscht haben und dass die, die durch einen bisher noch unbekannten Schlüssel den Weg zu einem eindeutigen Verständnis gesucht haben, notwendig scheitern mussten. Darin haben wir, summarisch gesehen, das Fazit dieser vielseitigen Bemühungen um das Phänomen Descartes.

So bedeute er denn fernerhin für alle, die sich ihm nähern, ein ernster Anlass zur Besinnung auf die Wahrheit und auf sich selbst, denn dies ist vielleicht die positivste Seite seines Wesens: man kann ihm nicht begegnen wollen, ohne dass man gleichsam gezwungen wird, radikal sich auf die Wahrheit und auf sich selbst zu besinnen.

BÜCHERVERZEICHNIS

(Unter A) finden sich die Objekte, von denen gehandelt wird oder die im Text zitiert werden. Unter B) steht die Literatur verzeichnet, die zur Auffassung benötigt wurde.)

Einleitung

I. Die philosophische Leistung Descartes' in der Geschichte der Philosophie

a. Das dualistische Weltbild

A) Spinoza: Sämtliche Werke, 4 Bde. Leipzig 1922.

B) Adam, Charles: Vie et oeuvre de Descartes (= XII. Bd. der Descartes-Gesamtausgabe). Paris 1910.

b. Die Methode

A) Pascal, Blaise: Pensées, 2 Bde. Paris 1932.

II. Descartes als Philosoph des Barock

A) Schaller, Heinrich: Die Welt des Barock. München 1936.

B) Joël, Karl: Wandlungen der Weltanschauung. Tübingen 1928.

I. Teil: Das Descartes-Bild des 18. Jahrhunderts

I. Philosophiegeschichtlicher Aspekt

a. Die Wandlung in der englischen Philosophie

A) Aaron, R. J.: John Locke. London, Oxford, U.P. 1937.

Laird, John: L'Influence de Descartes sur la Philosophie anglaise du XVII. siècle, in der Descartes-Nummer der „Revue Philosophique“ 62. année Paris 1937, no. 5—6, p. 226—256.

- B) Cassirer, Ernst: Die Philosophie im 17. und 18. Jahrhundert. Paris 1939, p. 64 ff.

b. Deren Auswirkungen für die französische Philosophie

- A) Friedrich, Hugo: Descartes und der französische Geist. Leipzig 1937.
Brockdorff, Cay von: Descartes et les lumières françaises, in der Descartes-Nummer der „Revue de Métaphysique et de Morale“, 44. année 1937 no. 1. p. 305—324.
Hubert, René: Descartes et L'Encyclopédie, Descartes-Nummer der „Revue de Synthèse“. 14. année, no. 1, 1. avril 1937, pp. 29—50.
del Sasso: La influenza di Cartesio sulla formazione dell'Illuminismo francese, in „Cartesio, nel terzo centenario del Discorso del Metodo“, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Supplemento Speciale al volume 29, Milano 1937, pp. 227—238.
Voltaire: Catalogue des écrivains au siècle de Louis XIV; T. 21 der Oeuvres compl. Eléments de la philosophie de Newton; T. 31 der „Oeuvres complètes“, ed. Baumarchais et Condorcet, 70 Bde., 1785—89.

c. Die Wendung in der deutschen Philosophie

- A) Leibniz: Werke, herausgegeben von J. E. Erdmann, 3 Bde. 1840.
B) Kabitz: Die Philosophie des jungen Leibniz. Heidelberg 1909.
Bohatec, J.: Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Scholastik des 18. Jahrhunderts. Leipzig 1912.
Wundt, Max: Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung. Tübingen 1945.

II. Das Descartes-Bild in der Philosophiehistorie dieses Zeitraumes

- a. Descartes und die Entstehung der Geschichtsschreibung im 18. Jahrhundert aus den polyhistorischen Anfängen des 17. Jahrhunderts
- A) Dilthey, Wilhelm: Weltanschauung und Analyse des Menschen; gesammelte Schriften Bd. 2. Leipzig und Berlin 1914 ff.
— Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt; „Deutsche Rundschau“ 1901, III.
Fueter, Eduard: Geschichte der neueren Historiographie; 3. Aufl. München 1936.
- B) Huizinga, Johan: Naturbild und Geschichtsbild im 18. Jahrhundert. München 1935.

b. Descartes in der deutschen Philosophiehistorie vor Kant

- A) Brucker, Jakob: Kurze Fragen aus der philosophischen Historie. Ulm 1731.
— *Historica critica philosophiae*. Leipzig 1742—67.
- Budde, Joh. Franz: *Compendium historiae philosophicae observationibus illustratum cum praefatione Jo. Georgi Walchii*. Halae 1731.
- Tiedemann, Dietrich: *Geist der spekulativen Philosophie*. Marburg 1791.
- Feder, J. G. H.: *Grundriss der philosophischen Wissenschaften nebst der nöthigen Geschichte, zum Gebrauch seiner Zuhörer*. 1767.
- Meiners, Chr.: *Grundriss der Geschichte der Weltweisheit*. Lemgo 1786.
- Eberhard, Joh. Aug.: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Halle 1788.
- Adelung, J. C. (?): *Geschichte der Philosophie für Liebhaber*. Leipzig 1786.
- Werdermann, J. C. S.: *Geschichte der Philosophie, als Anhang zur kurzen Darstellung der Philosophie in ihrer neuesten Gestalt*. Leipzig 1793.
- Hamann, J. G.: *Sämtliche Werke*; 4 Bde., herausgegeben von Jos. Nadler, Wien 1952.
- B) Freyer, Johannes: *Geschichte der Geschichte der Philosophie im 18. Jahrhundert*. Leipzig 1911.
- c. Kants theoretischer Beitrag für die Geschichtschreibung der Philosophie und die Descartes-Auffassung in den davon befruchteten Philosophiegeschichten
- A) Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*; *Ausg. d. preuss. Ak. d. W.*
- Fülleborn, C. G.: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*. Züllichau und Freystadt 1791—1797.
- Tennemann, W. G.: *Geschichte der Philosophie*. Leipzig 1798—1819.
— *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Leipzig 1812.
- Buhle, J. G.: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*. Göttingen 1796.
- *Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaft*. Göttingen 1800—1804.

II. Teil: Descartes in der Sicht des deutschen Idealismus und in der Auffassung durch die zeitgenössischen Philosophiehistoriker

1. Das Descartes-Bild der hervorragenden Denker des deutschen Idealismus

a. Das „cogito ergo sum“ in der Beurteilung Kants

- A) Kant: I Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. — II Vorlesungen über Metaphysik; herausgegeben von Pölitz 1817. — III Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie; 2 Bde. ed. B. Erdmann 1882 und 1884. — IV Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. — V Prolegomena. — Opus posthumum; ed. v. Adickes, 1820.
- B) Heimsoeth, Heinz: Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie; Kant-Festschrift d. Albertus-Universität Königsberg 1924.

b. Der Bewusstseinsersatz in Fichtes Ich-Philosophie

- A) Fichte: Sämtliche Werke; 8 Bde. ed. v. J. H. Fichte 1845 f.
— Nachgelassene Werke (= N.W.); 3 Bde. ed. v. J. H. Fichte, Bonn 1834 f.
- B) Wundt, Max: Joh. Gottl. Fichte. Stuttgart 1927.
— Fichte-Forschungen; Stuttgart 1929.

c. Descartes im Urteile Schellings

- A) Schelling: Sämtliche Werke; 14 Bde. Stuttgart und Augsburg 1856—63.

d. Die historische Stellung Descartes' in Hegels Philosophiegeschichte

- A) Hegel: Jubiläumsausgabe von H. Glockner. Stuttgart 1927 ff.

e. Descartes' Bedeutung im Philosophieren Schopenhauers

- A) Schopenhauer: Siebenbändige Gesamtausgabe des Brockhaus Verlages 1937 f.

II. Die Stellung Descartes' in den deutschen Philosophiegeschichten nach Hegel

a. Johann Eduard Erdmann

A) Erdmann: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie; 6 Bde. 1834—1853.

— Grundriss der Geschichte der Philosophie; 2 Bde. 1866.

Feuerbach: Sämtliche Werke; ed. v. Bolin und Jodl, 10 Bde. 1903 ff.

B) Glockner, H.: Johann Eduard Erdmann. Stuttgart 1932.

b. Kuno Fischer

A) Fischer: Geschichte der neueren Philosophie; 1. Aufl. 1852 ff. 2. Aufl. 1865.

c. Wilhelm Windelband

A) Windelband: Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und d. besondern Wissenschaften. Leipzig 1878.

— Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Leipzig 1892.

B) Rickert, Heinrich: Wilhelm Windelband. Tübingen 1915.

d. Richard Falckenberg

A) Falckenberg: Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus Cusanus bis zur Gegenwart. Leipzig 1886.

e. Harald Höffding

A) Höffding: Geschichte der neueren Philosophie; deutsch v. Bendixen, 2 Bde. Leipzig 1895 f.

III. Teil: Descartes' Bedeutung im Blicke zeitgenössischen Philosophierens

I. Franz Brentano

- A) Brentano: Gesammelte philosophische Schriften; neu herausgegeben in der Philosoph. Bibl. 12 Bde. 1922—34. — I Einleitende Vorlesung zu einem Descartes-Seminar an der Wiener Universität im Winter-Semester 1888/89. — II Psychologie vom empirischen Standpunkt. — III Vom Dasein Gottes. — IV Kants Kritik der Gottesbeweise. — V Wahrheit und Evidenz. — VI Versuch über die Erkenntnis. — VII Abhandlungen über Thomas Reid. — VIII Psychognostische Skizze. — IX Vom Ursprung unserer Überzeugung von der Körperwelt. — X Der Solipsismus und seine einzige stichhaltige Widerlegung.
- B) Katkow, Georg: Descartes und Brentano, eine erkenntnistheoretische Gegenüberstellung; im „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie“, XXX. Bd. Oktober 1936.

II. Edmund Husserl

- A) Husserl: I Phänomenologie und Anthropologie; in „Philosophy and phenomenological research“, Sept. 1941. — II Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie; in „Philosophia“, vol. 1, 1936. — III Cartesianische Meditationen, 1931.
- B) Becker, Oskar: Husserl und Descartes; „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie“, XXX. Bd. Oktober 1936.

III. Sören Kierkegaard

- A) Kierkegaard: Werke, deutsche Gesamt-Ausgabe von Schrempf und Gottsched, in 12 Bänden bei E. Diederichs, Jena.
- Johannes Climacus oder de omnibus dubitandum est. Darmstadt 1948.

IV. Martin Heidegger

- A) Heidegger: Sein und Zeit; 1927.
- Holzwege; 1950.
- B) Brecht, Fr. J.: Bewusstsein und Existenz. Bremen 1948.

V. Jean-Paul Sartre

A) Sartre: *L'Être et le Néant*; 1943.

— *La Liberté cartésienne*; 1946.

VI. Karl Jaspers

A) Jaspers: *I Rechenschaft und Ausblick*; 1951.

— *Descartes und die Philosophie*; 2. Aufl. 1948.

Cassirer, Ernst: *Die Philosophie im 17. und 18. Jahrhundert*.

Nadler, Käte: *Der Begriff des Selbstbewusstseins bei Descartes und die gegenwärtige Problemsituation*; in „*Travaux du IX. Congrès international de Philosophie*“ 1937 (Congrès Descartes), VIII, Nr. 23.

Schlusswort

A) I: *Die neue Weltanschauung*; 1. Aufl. 1952. — II: Bense, Max: *Die Philosophie*. 1951. — III: Weber, Max: *Kulturgeschichte als Kulturosoziologie*; 1950. — IV: Guardini, Romano: *Das Ende der Neuzeit*; 1950. — V: Dempf, A.: *Erneuerung und Umbildung des Cartesianismus in der christlichen Philosophie des 19. Jahrhunderts*; in „*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*“ Suppl. al vol. 29, Milano 1937. — VI: Fleckenstein, J. O.: *Cartesische Erkenntnistheorie und mathematische Physik des 17. Jahrhunderts*; Gesnerus 7, 1950. — VII: Loria, G.: *Descartes, géomètre!* in „*Revue de Métaphysique et de Morale*“, 44. année, Paris 1937 no. 1, p. 200. — VIII: Hofmann, Joseph: *Descartes und die Mathematik*; in: *Descartes, drei Vorträge von Heinrich Scholz, Adolf Kratzer und J. H.* 1951. — IX: Lewis, Geneviève: *Bilan de cinquante ans d'études cartésiennes*; in „*Revue Philosophique*“ no. 4—6, 1951.

Curriculum vitae

Ich, Moritz Hagmann, heimatberechtigt in Däniken (Kanton Solothurn), bin daselbst am 9. Januar 1921 geboren als zweiter Sohn des Landwirts Ernst Hagmann und dessen Ehefrau Rosa Hagmann, geborener Leuenberger.

Während sechs Jahren, von 1928 bis 1934, besuchte ich die Primarschule im Wohnort meiner Eltern, anschliessend während drei Jahren, von 1934 bis 1937, die Bezirksschule in Schönenwerd.

Nach einem kurzen Volontariat bei der Firma Bally, A. G. in Schönenwerd, zog ich im Herbst 1937 nach Basel, um mich hier an der humanistischen Abteilung des Instituts Minerva auf die Matur vorzubereiten.

Im Frühling 1940 bestand ich das freie kantonale Maturitäts-Examen (Typus A) und immatrikulierte mich nun zunächst an der theologischen Fakultät der Universität Basel, wo ich im Frühling 1941 das Hebraicum absolvierte. Nach dem Verlauf von weiteren zwei Semestern des Theologiestudiums wechselte ich zu Beginn des Sommer-Semesters 1942 in die philosophisch-historische Fakultät hinüber, um mich hier im Hauptfach dem Studium der Philosophie, in den Nebenfächern dem der Psychologie und der Kunstgeschichte zu widmen. Das zweite Nebenfach wurde später die deutsche Literatur-Geschichte.

Von 1940 bis 1953 war ich also ständig an der Universität Basel immatrikuliert. In den beiden Sommer-Semestern 1948 und 1953 liess ich mich vom Besuch der Vorlesungen und Übungen dispensieren. Während der grössten Zeit meines Studiums war ich ausserdem als Werkstudent verschiedentlich tätig.

Bei den folgenden Dozenten besuchte ich Vorlesungen und Übungen: Barth, Gantner, Ganz, Gauss, Gschwind, Häberlin, Jaspers, Kunz, Mahler, Muschg, Schmalenbach, Stein. Dauernde wissenschaftliche Anregung und entscheidende geistige Impulse danke ich vor allem den Herren Häberlin, Jaspers, Muschg und Schmalenbach.

Die Dissertation, ursprünglich angeregt durch Prof. Schmalenbach, fand nach dessen Tod das Interesse von Herrn Prof. Jaspers. Ihm sei hier für seine stetige Bereitschaft zu Aufmunterung und Rat herzlich gedankt!

Es bleibt mir noch die angenehme Pflicht, meinem Onkel Otto Ernst und seiner unvergessenen Gemahlin Henriette Ernst-Brod † den wesentlichen Teil der Druckkosten dieser Arbeit herzlich zu verdanken.

